المشهد الثقافي في ايران

علم الكلام الجديد وفلسفة الدين

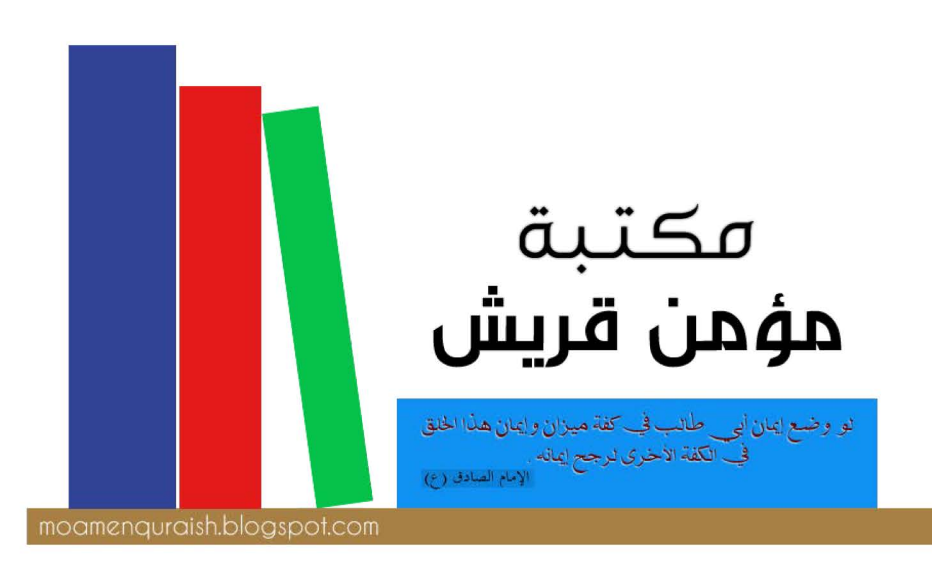
إعداد
عبد الجبار الرفاعي

دار الهادي
بيروت - لبنان

علم الكلام الجديد
وفلسفة الدين

الطبعة الأولى

١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م





هاتف: ٥٥٠٤٨٧/ ٠١ - ٨٩٦٣٢٩/ ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/ ٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

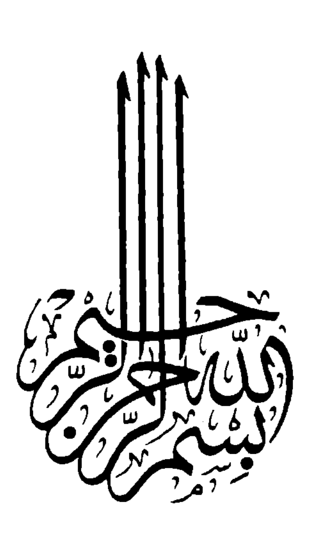
المشهد الثقافي في ايران

علم الكلام الجديد وفلسفة الدين

إعداد
عبد الجبار الرفاعي



للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

علم الكلام الجديد

تمهيد تاريخي

تبلورت النواة الأولى لعلم الكلام في فضاء بعض الاستفهامات، وما اكتنفها من جدل وتأمل في مدلولات بعض الآيات القرآنية المتشابهة، التي تتحدّث عن الذات والصفات والقضاء والقدر، ثمّ اتسع بالتدريج إطار هذه الأسئلة والتأملات فشملت مسائل أخرى تجاوزت قضية الألوهية والصفات إلى الإمامة، فور إلتحاق النبي الكريم (ص) بالرفيق الأعلى، وما فتئت قضية الإمامة تستأثر باهتمام العقل الإسلامي وقتئذٍ، حتى أضحت من أهم مسائل التفكير العقائدي في حياة المسلمين.

وقد كان للحروب الداخلية في المجتمع الإسلامي أثر هامّ في تطوير النقاش في الموضوعات العقائدية، وتوالد أسئلة جديدة تتمحور حول حكم مرتكب الكبيرة، وخلق أفعال العباد، وحرية واختيار المكلّف.. وغيرها.

كذلك عملت الفتوحات على إدخال شعوب عديدة في الإسلام، لبثت مدّة طويلة في نحل كتابية أو وثنية، ولم تستطع حركة الدعوة العاجلة تحرير وعي هؤلاء المسلمين من ترسبات أديانهم ونحلهم السابقة، فنجم عن ذلك شيوع مناخ فكري مضطرب يموج برؤى متقاطعة، وسجالات صاخبة، غذّتها في فترة

لاحقة أفكار ومقولات المنطق والفلسفة، والتي تدفقت من مراكز الترجمة خاصة في عصر المأمون العباسي.

في هذا الفضاء الثقافي تشكل علم الكلام، وصار واحداً من الابداعات المعرفية للحضارة الإسلامية، وانخرط في دراسته وتدريسه والتأليف فيه قطاع كبير من العلماء المسلمين، منذ نهاية القرن الهجري الأول، وبلغ ذلك ذروته في القرن الرابع، وصار تنوع الأقوال في علم الكلام هو الأساس لوجود الفرق والاتجاهات المختلفة في الإسلام، فميلاد أية فرقة، ونموها، وتأثيرها في مسار الحياة الإسلامية، بات يتوقّف على بنائها آراء وتصورات مستدلة في القضايا العقائدية. ولهذا عملت الفرق التي ظهرت، ببواعث سياسية على صياغة فهم عقائدي خاص بها، وشدّدت على أفكار محدّدة، استندت إليها كمرجعية في سلوكها السياسي. أما الجماعات التي أخفقت في تكوين منظومة عقيدية، تصدر عنها مواقفها السياسية، فإنها انطفأت باكراً، وإن خطف وهجها الأبصار عند ظهورها.

إن علم الكلام تحكّمت في نشأته وتطوره مجموعة ظواهر سياسية واجتماعية وثقافية، كانت سائدة في المجتمعات الإسلامية آنذاك، فأمدت عقل المتكلم بعناصر وأدوات خاصة، هي نتاج تلك البيئة، ولذلك تجلّت البيئة التاريخية للمتكلم وأبعادها المعرفية في تراث الكلام الإسلامي. وظلّت البنية الأولى للفكر الإسلامي تموّن التفكير الكلامي، وتقوده في نسقها المحدّد، فتكرّرت في المؤلفات الكلامية منذ نضوج علم الكلام الأفكار ذاتها، وأنماط الاستدلال، والموضوعات، ودخل هذا العلم مساراً مسدوداً، دأب فيه على العودة إلى نفس المشكلات والتحديات التي بحثها السلف، ومكث يتحرك في مداراتها، يبدأ دائماً من حيث انتهى، وينتهي من حيث بدأ، من دون أن يتقدّم في حركته خطوة إلى الأمام. ومع وفرة ما ألف في هذه الحقبة، غير أنه لم يكن سوى شروح وهوامش على المتون التقليدية.

تسمية علم الكلام

تداول الباحثون مجموعة أسماء لدراسة العقيدة، اشتهر منها: «علم أصول الدين» وهو العلم الذي يدور حول بيان أصول الدين الإسلامي والاستدلال عليها والدفاع عنها. وقد عنون بعض المؤلّفين أعمالهم بهذا الاسم، مثل الرازي ٦٠٦ هـ في كتاب «المحصل في أصول الدين». وقبله الجويني ٤٧٨هـ في كتاب «الشامل من أصول الدين».

كما سمي الفقه الأكبر، وعرفت هذه التسمية عن الفقيه أبي حنيفة، لأن النظر في أحكام الدين وعقائده كان يسمى فقهاً، ثمّ خصّت الاعتقادات باسم الفقه الأكبر، فيما خصّت العمليات بالفقه الأصغر[١].

كذلك أطلقوا اسم «علم التوحيد»، بمعنى العلم الذي يجعل قضية التوحيد هي المحور ومنها تنبثق سائر المعتقدات، وهي تسمية للشيء بأشرف أجزائه، وقد جعل الشيخ محمد عبده ١٣٢٣هـ هذا الاسم عنواناً لكتابه في العقيدة «رسالة التوحيد». وقبل ذلك ألف المتكلم المعروف الماتريدي ٣٣٣هـ كتاباً في الكلام سمّاه «علم التوحيد».

وعبّر عنه البعض بـ«علم الذات والصفات»، حيث جعل الذات المقدّسة وصفاتها هي ركيزة هذا العلم، وكل مباحثه ترجع إليها، ويتحدّد في ضوء ذلك القول بالصفات، وهل هي عين الذات أم زائدة على الذات.

وعبّر عنه آخرون بعلم «العقائد»، ويعني العلم الذي يتكفّل بمعرفة العقائد الإسلامية، ويبرهن عليها. وهذا الاسم اتخذه مجموعة عنواناً لمؤلفاتهم الكلامية، فأطلق الجويني على كتابه «العقائد النظامية» والنسفي ٦٤٢هـ «العقائد النسفية»، وعضد الدين الإيجي ٧٥٦هـ «العقائد العضدية»، وقبل هؤلاء، سمى الطحاوي ٣٢١هـ كتابه الكلامي «العقيدة الطحاوية».

لكن أشهر الأسماء المعروفة لدراسة العقيدة ومسائلها هو «علم الكلام»، ويورد الدارسون اجتهادات شتّى في تحليل مدلول هذه التسمية وتاريخ استعمالها[٢]. وقد جمع صاحب «شرح العقائد النسفية»[٣] أسباب تسمية هذا الفن بعلم الكلام، فذكرها وفق التسلسل الآتي:

١ـ لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا.

٢ـ ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثر نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن.

٣ـ ولأنه يورث قدرة على الكلام من تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة.

٤ـ ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تعلم وتُتعَلَّم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثمّ خصّ به ولم يطلق على غيره تمييزاً له.

٥ـ ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقّق بالتأمل ومطالعة الكتب.

٦ـ ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتدّ افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والردّ عليهم.

٧ـ ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام.

٨ـ لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، أشدّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسمي بالكلام المشتقّ من الكلم وهو الجرح.

وأضاف الشيخ مصطفى عبد الرازق احتمالين إلى ما تقدّم، استظهرهما من الأحاديث والآثار، وذهب في الاحتمال الأول إلى أن تسمية الكلام جاءت من كون (الكلام ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداء بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها)[٤].

أما الاحتمال الآخر، فيعود منشأ التسمية إلى أن الكلام مقابل الفعل (كما يُقال فلان قوّال لا فعّال، والمتكلمون قوم يقولون في أمور ليس تحتها عمل، فكلامهم نظري لفظي لا يتعلّق به فعل، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية)[٥].

والذي يبدو ان الاحتمال الأخير الذي ذكره الشيخ عبد الرازق هو أقرب الوجوه إلى نشأة هذا العلم تأريخياً، لأن قضايا علم الكلام اكتسبت طابعاً نظرياً تجريدياً منذ ولادتها، وإن نشأ بعضها في أفق أسئلة أفرزتها التجربة العملية السياسية، كمسألة حكم مرتكب الكبيرة، وترسّخت النزعة التجريدية في علم الكلام بمرور الزمن، وظلت على الدوام أحد المنابع الأساسية لعجز علم الكلام وقصوره عن الالتحام بواقع المسلم.

إلاّ أن بعض الباحثين يميل إلى أن سبب التسمية نشأ من الاحتمال الثاني، أي (لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدلاً...) وأما سائر الاحتمالات المذكورة فلا تخرج عن كونها (مماحكات لفظية لا معنى لها)[٦].

ويبدو هذا القول وجيهاً، لولا أن مصطلح الكلام والمتكلمين ورد في بعض الآثار، قبل احتدام الجدل حول كلام الله، ومن ثمّ تطورت هذه المسألة إلى ما عرف بخلق القرآن فيما بعد.

فقد أشارت نصوص تنتمي إلى ما يناهز منتصف القرن الثاني الهجري إلى هذه التسمية، منها ما ورد في قصة تردّد ابن أبي العوجاء عن مناظرة الإمام الصادق عليه السلام لمّا جاء لمناظرته، فقال له الإمام: لماذا لا تتكلّم؟ فأجاب بقوله: (إني شاهدت العلماء، وناظرت المتكلمين، فما تداخلني هيبة قطّ مثلما تداخلني من هيبتك)[٧].

وهذا يدعونا لاستبعاد ما ذكره أحمد أمين[٨] أيضاً تبعاً لصاحب الملل والنحل[٩]، من أن تسمية الكلام تأخرت عن نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى العربية أيام المأمون. لأن هذه التسمية شاعت في الحياة العلمية وأصبحت علماً

على طائفة من الدارسين المهتمين بالشأن العقائدي، مثلما يحكي لنا النصّ المتقدّم وغيره من النصوص، قبل أن تترجم الفلسفة اليونانية.

مناهضة علم الكلام

منذ الأيام الأولى لولادة التفكير الكلامي انبرى لمناهضته مجموعة من رجال الحديث، الذين قاوموا أية محاولة لتدبر النصوص المتشابهة وتأويلها، وأسرفوا في إلصاق شتّى التهم بمن يحاول ممارسة هذا اللون من التفكير، بقطع النظر عن النتائج التي ينتهي إليها، حتى أمسى شعارهم (فرّ من الكلام، في أي صورة يكون، كما تفرّ من الأسد)[١٠]. بل نقل عن الإمام مالك بن أنس ١٧٩هـ ، حظر السؤال في بعض المسائل، واعتبار مثل هذا السؤال بدعة، فحين سئل عن كيفية الاستواء على العرش؟ أجاب: (الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)[١١]. ولهذا وسم مالك بن أنس جميع الذين يتعاطون التفكير والحديث في ذات الباري وصفاته بالمبتدعين، وكان يحذر من هذه البدع ويقول: إياكم والبدع، قيل يا أبا عبد الله وما البدع؟

قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته، ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وكان يقول: من طلب الدين بالكلام فقد تزندق[١٢].

وعقيب مالك، ناهض الامام الشافعي ٢٠٤هـ أيضاً المنحى الكلامي في التفكير، فشنّ حملة عنيفة على المتكلمين، وبالغ في التشنيع على هذا اللون من التفكير، فنقل عنه قوله بعد مناظرته مع أحد هؤلاء: (لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما توهمته قط، ولأن يبتلى المرء بجميع ما نهى الله عنه، سوى الشرك، خير من أن يبتلى بالكلام)[١٣]. كما نقل عنه قوله: (ولو يعلم الناس ما في علم الكلام من الأهواء، لفرّوا منه فرارهم من الأسد، وقوله

أيضاً: حكمي في أهل الكلام، أن يضربوا بالجريد، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُقال: هذا جزاء من ترك السنة وأخذ في الكلام)[١٤].

وينسب للشافعي قول حانق يحذر فيه أبا إبراهيم المزني لما سأله بمسائل نهج فيها منهج أهل الكلام، فقال له الشافعي: يابنيّ! هذا علم إن أنت أصبت فيه لم تُؤجر، وإن أنت أخطأت فيه كفرت...[١٥].

ثمّ جاء من بعده أحمد بن حنبل ٢٤١هـ فاقتفى السبيل نفسه، وأسرف في مقارعة التفكير الكلامي، حتى زجّ نفسه بسجالات ومماحكات صاخبة مع المتكلمين، قادته في خاتمة المطاف إلى أن يُضرب بالسوط في مناظرته مع ابن أبي داود حول مسألة خلق القرآن[١٦]. ونقلت عن ابن حنبل أقوال تكفيرية قاسية في ذم الكلام والمتكلمين، منها قوله: لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا ترى أحداً ينظر في الكلام إلاّ وفي قلبه مرض[١٧]. وقوله: علماء الكلام زنادقة[١٨].

وواصل الحنابلة مناهضة علم الكلام تبعاً لنهج شيخهم، فخاضوا صراعات حادّة مع أصحاب الكلام، وتوكأوا على سلاح التكفير في هذا الصراع، وبات تراثهم رافداً تُستقى منه فتاوى تكفير فرق المسلمين، تلك الفتاوى التي عملت على تعميق انقسامات الأمة، وظلّت إلى الآن تجهض مساعي الحوار الإسلامي.

وقد تغلغلت أفكار التيار المناهض للكلام في وعي عامة المسلمين، فبدا الكثير منهم ينظر بارتياب للفكر الكلامي، بل تنامت هذه الحالة، وصارت العلوم العقلية برمتها ينظر إليها الناس بتوجّس وريبة، وأُشيع مناخ مشبع بالتهمة حول هذه العلوم، حتى اضطر ذلك بعض المهتمين بها للتمسك بالتقية والتكتم على معارفه، خشية إثارة حنق العامة، خاصة وأن بعض خصوم الكلام عمدوا إلى صياغة خطاب تحريضي ضد علم الكلام ومن يتعاطاه، وهذا ما ظهر في أسماء كتبهم، فمثلاً كتب أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي ٤٨١هـ كتاباً بعنوان «ذم الكلام وأهله»، وكتب الغزالي ٥٠٥هـ كتاب

«إلجام العوام عن علم الكلام»، وكتب موفق الدين بن قدامة المقدسي ٦٢٠هـ كتاب «تحريم النظر في كتب أهل الكلام».

ركود علم الكلام

علم الكلام كغيره من العلوم الإسلامية، تأثّر في نشأته ومساره بمجمل الأحوال السياسية والاجتماعية في الحياة الإسلامية، فعندما تكون الأمة في حالة نهوض وتشكل الإطار الاجتماعي الملائم لنمو المعرفة وتطور العلوم، ينمو ويتكامل التفكير الكلامي كغيره من أبعاد التفكير الإسلامي الأخرى، أما إذا دخلت الأمة في مسار الانحطاط، فسوف يتداعى الإطار الاجتماعي لنمو المعرفة، وتسود حالة من تشتت العقل وتشوه رؤاه، تدخل معها معارف الأمة وعلومها مسار الانحطاط، تبعاً لما عليه أحوال الأمة، فيتراجع دور العقل، ويضمحل التفكير الكلامي، وتغدو المحاولات الجديدة استئنافاً للمحاولات الماضية، لا تتخطّى إشكالياتها ومسائلها، بل وبيانها وأساليب تعبيرها.

إن مراجعة سريعة لمسار التفكير الكلامي عبر أربعة عشر قرناً، تدعونا للوقوف عند عدة مراحل مرّ من خلالها هذا التفكير، ففي المرحلة الأولى التي امتدت من القرن الهجري الأول إلى القرن الثالث، كان الفكر الكلامي يتحرك في مدارات ما يستجد من استفهامات، ويسعى لصياغة مفهومات واستنباط قواعد ومرتكزات أساسية للاعتقاد. ومنذ القرن الثالث انتهج المتكلمون منهجاً آخر، توغل معه الفكر الكلامي في أفق جديد، ودشّنت فيه مرحلة تالية، اشتغل فيها المتكلمون ببناء علم الكلام، وتأسيس مدارسه واتجاهاته المعروفة في التاريخ الإسلامي.

وتمخّضت جهود علماء الكلام عن تبلور المدارس الثلاث الكبرى في الكلام، المعتزلة والشيعة والأشاعرة.

لكن ازدهار التفكير الكلامي لم يمضِ في درب لاحب، من دون أن يدخل في متاهات من الجدل والسجالات، التي أسهم فيها مناوئو علم الكلام بدور تحريضي واسع، مضافاً إلى تسييس المواقف الكلامية، وانتقال المناظرات من دور العلم «وهي المساجد وقتئذ» إلى قصور السلاطين، مثلما جرى في مسألة خلق القرآن وغيرها، حتى انتهى ذلك إلى تصفية مدرسة الأعتزال والقضاء عليها قضاءاً تاماً بقرار سياسي في فترة لاحقة.

غير ان هذا المخاض الذي التهم التفكير الكلامي، واستنزف الطاقة العقلية لعلماء الكلام سنوات طويلة، لم يعطل هذا التفكير، وإنما استطاع التفكير الكلامي أن يجتاز هذا المخاض بمعاناة بالغة وجهود شاقة، وظهرت في القرون: الرابع والخامس والسادس والسابع أهم المدونات الكلامية مثل «المغني» للقاضي عبد الجبار الهمداني ٤١٥هـ ، وأخيراً «التجريد» لنصير الدين الطوسي ٦٧٢، الذي كان خاتمة للمرحلة الثانية في مسار التفكير الكلامي، ولعب دوراً بارزاً ومدهشاً في تأسيس الفلسفة الكلامية التي تبدو كأنها الخالية من شوائب وزيادات واضافات المتكلمين المصطرعة مع تيار الفلسفة، حتى امتد تأثيره إلى زمان يتاخم عصرنا الحديث، ولقد صار كتاب «التجريد» منذ الربع الأخير للقرن السابع نموذجاً يترسمه المؤلفون في علم الكلام، ومن أمثال ذلك الكتب المعتمدة فيه عند الباحثين، ككتاب «المواقف» لعضد الدين الإيجي ٧٥٦هـ ، وكتاب «المقاصد» لسعد الدين التفتازاني ٧٩٢هـ ، وكتاب «المجلي» لابن أبي جمهور الاحسائي ٩٠١هـ(١٩).

ولم يشهد التأليف في علم الكلام أعمالاً ابداعية بعد ظهور كتاب الطوسي «التجريد»، وظلت سائر المؤلفات المتأخرة عنه أما شروحاً له ولمتون الكلام السابقة، وأما مدونات ومتوناً جديدة، غير أنها ما فتئت تستعيد آراء تلك المدونات ومسائلها.

وكان ذلك إيذاناً بانتقال علم الكلام إلى مرحلة ثالثة، بدأت بركود التفكير الكلامي واستئنافه للتراث الكلاسيكي، وتواصلت مدة طويلة تناهز خمسة قرون «من القرن التاسع إلى نهاية الثالث عشر الهجري»، تجمد فيها التفكير الكلامي، ولم تتجاوز اهتمامات الدارسين ألفاظ التراث الكلامي ومعمياته وألغازه، فأسرفوا في تدوين الهوامش والشروح التوضيحية، وبهرتهم براعة القدماء في اختزال الأفكار وتكثيف النصوص، فشاع لديهم شعور موهوم بأن الآراء التي تحكيها تلك النصوص هي آراء أبدية، يجب تعميمها لكل زمان، ولا يجوز أبداً التفكير خارج مداليلها وفحواها، واستحالت مهمة المهتمين بهذا العلم إلى حراسة متونه، والمبالغة في اطرائها وتهويل مضمونها، ومقاومة أية محاولة للتفكير خارج مداراتها.

لكن التفكير الكلامي استيقظ في نهاية القرن الثالث عشر، ودبّت الحياة من جديد في علم الكلام، فغادر حالة السكون التي لبث فيها عدّة قرون، واستهلّ المهتمون بدراسة هذا العلم عهداً جديداً بدأ باحياء علم الكلام واستدعائه إلى العصر الحديث، ثمّ تلا ذلك العمل على إعادة بنائه وتجديده.

عجز الكلام التقليدي

قبل أن نمضي في الحديث إلى المرحلة الجديدة «مرحلة الإحياء والتجديد» التي انتقل إليها التفكير الكلامي، نود أن نلمح بإيجاز إلى شيء من مناشئ عجز علم الكلام التقليدي عن الوفاء بالمتطلبات العقيدية للمسلم اليوم.

وهنا ينبغي التذكير بما وردت الإشارة إليه في فقرة سابقة، وهو أن علم الكلام كغيره من العلوم الإسلامية تحكّمت في مساره وتحديد وجهته مجموعة المكونات والعناصر التي واكبت نشأته، وتلك العناصر كما هو معلوم تنتمي إلى عصر مضى وانقضى، ولم يبقَ منه سوى ما حفظه لنا التاريخ، ولم يكن الفكر الكلامي الذي ولد في ذلك العصر إلاّ مرآة ارتسمت فيها الأسئلة والتحديات

والهموم المتداولة آنذاك، فلماذا نسعى لتعميم الآراء والمفاهيم الكلامية التي تبلورت في فضاء تلك الأسئلة والتحديات، لأسئلة تطرحها حياتنا الراهنة، وتنبثق من تحديات تختلف عن التحديات الماضية اختلافاً تاماً؟!.

في ضوء ذلك ينبغي أن نشير إلى أبرز أبعاد القصور في التراث الكلامي، بغية اكتشاف البواعث الموضوعية للدعوة لتجاوز الكلام التقليدي، وإعادة بناء التفكير الكلامي في إطار استفهامات العصر ومعارفه. وهو ما نسعى لايجازه فيما يلي:

١ـ هيمنة المنطق الأرسطي:

بالرغم من رفض المتكلمين الفلسفة وطرائق تفكير الفلاسفة، لكنهم قبلوا المنطق الأرسطي، وتعاملوا معه كمسلمات أساسية في البحث الكلامي، واستندوا إليه في بناء علم الكلام، وركزوا على القياس الأرسطي وأشكاله، كقوالب أساسية في الاستدلال على المسائل والآراء، بحيث أضحى الخصمان يحاول كل منهما نقض حجّة الآخر بالتوكؤ على أساليب المحاججة الأرسطية ذاتها، فقاد ذلك إلى خطأ المتكلمين في استعمال هذا المنطق «فجعلوا حكم الحدود الحقيقية وأجزائها مطرداً في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي لا مجرى فيها إلاّ القياس الجدلي، فتراهم يتكلمون في الموضوعات الكلامية كالحسن والقبح، والثواب والعقاب، والحبط والفضل، في أجناسها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحد؟! ويستدلون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع. وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية، ويبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى، بأنه يجب عليه كذا، ويقبح منه كذا، فيحكمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدونه برهاناً، وليس هو بحسب الحقيقة إلاّ من القياس الشعري»[٢٠].

ولبث المتكلم منذ ترجمة المنطق الأرسطى حتى اليوم يعتبر مقولات هذا المنطق ومناهجه في الاستدلال حقائق نهائية، يرقى بعضها إلى البديهيات التي لا نقاش فيها. ومع تجدّد الحياة وتوالد مشكلات معرفية وعملية متنوعة كل يوم في وعي الناس، إلاّ أن بنية علم الكلام ظلت تترسخ باستمرار في إطار ذلك المنطق وأدواته وأساليبه، وكأن كل شيء يتغير ما خلا آراء أرسطو، فإنها أفكار أبدية لا تقبل المراجعة والتقويم.

لقد اتسعت مآسي الإنسان المسلم، واضطربت حياته، وتشوه وعيه، واهتزت منظومة معارفه، فلم يعد المنطق الأرسطي يفي بمقتضيات حياته المتجدّدة، خاصة إذا لاحظنا أن هذا المنطق لا يهتم بالواقع، وإنما ترتبط الحقيقة لديه بتناسق المعطيات والمفاهيم فيما بينها في الذهن، وإن كانت لا علاقة لها بالواقع، بل ولو كانت مخالفة للواقع[٢١].

٢ـ النزعة التجريدية أو الفصام بين النظر والعمل:

تقدّمت الإشارة إلى أن موضوعات الكلام الأولى تبلورت في سياق أسئلة انبثقت اثر الصراعات السياسية في العهد الإسلامي الأول، غير أن إسراف المتكلمين في استعارة منهج المنطق الأرسطي وتوظيف مفاهيمه في صياغة علم الكلام فيما بعد، نجم عنه تشرّب التفكير الكلامي بمنهج هذا المنطق، فانحرفت وجهته، وراح يفتش عن عوالم ذهنية مجردة، بعيدة عن الواقع وتداعياته ومشكلاته، فتغلبت بالتدريج النزعة التجريدية الذهنية على المنحى الواقعي في التفكير الكلامي، وتحول علم الكلام إلى مشاغل عقلية تتوغّل في صناعة آراء ومفاهيم لا علاقة لها بحركة الحياة وشجونها، وأمست مهمة المتكلم التفتيش في عوالم أخرى غير الحياة البشرية وعالمها، والتدقيق في مسائل افتراضية ترتكز على محاججات منطقية، من دون أن يكون لها ارتباط بالواقع.

ولم يقتصر أثر العقلية التجريدية على التفكير الكلامي فحسب، وإنما امتدّ أثرها إلى المشاغل الأخرى للعقل الإسلامي، فتجلّى بوضوح في العلوم الإسلامية، وما برح الفكر الإسلامي ينوء بعبء هذه النزعة إلى اليوم، فلا يكاد يتخطى عوالم الذهن، ويطل على الواقع، ويواكب التجربة البشرية وما تزخر به من رؤى وآفاق.

بل كان إيغال العقل الإسلامي في التجريد منشأ لتغليب النظر على العمل، واعتبار العلوم النظرية أرفع من المعارف العملية، والحطّ من شأن الطبيعيات بالمقارنة مع علوم الحكمة الأخرى، وبالرغم من أن الطبيعيات أدرجت في أقسام الحكمة النظرية، لكن الاهتمام بها ودراستها كان مدعاة لأسف بعض الفلاسفة. فمثلاً كان ملا صدرا الشيرازي يعيب على الشيخ الرئيس ابن سينا استنزاف جهوده في مثل هذه العلوم، حتى انه أرجع ما تبدّى له من أخطاء ابن سينا في الإلهيات إلى صرف وقته في هذه العلوم الثانوية غير الضرورية. كتب ملا صدرا: «فهذه وأمثالها من الزلات والقصورات، إنما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود، وأحكام الهويات الوجودية، وصرف الوقت في علوم غير ضرورية، كاللغة، ودقائق الحساب، وفن ارثماطيقي، وموسيقى، وتفاصيل المعالجات في الطب، وذكر الأدوية المفردة، والمعاجين، وأحوال الدرياقات، والسموم، والمراهم، والمسهلات، ومعالجة القروح والجراحات، وغير ذلك من العلوم الجزوية، التي خلق الله لكل منها أهلاً، وليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمرتها»[(٢٢)].

إن هذا اللون من التفكير ظلّ أحد القيم السائدة لدينا قروناً طويلة، ولما تزل آثاره تطبع حياتنا الثقافية، فنبجّل رجل التأمل على رجل التجربة والعمل، من دون أن نتدبّر عطاء كل واحد منهما ودوره في خدمة الناس وتنمية حياة المجتمع، خلافاً لمنظور القرآن الكريم الذي يعلي من شأن العمل، ويجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات هم الأعلون.

٣ـ تفريغ علم الكلام من محتواه الاجتماعي:

أراد القرآن للتوحيد أن يكون صبغة لسائر مرافق حياة الإنسان ﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة﴾[٢٣]، بمعنى أن تفكير الإنسان وفعالياته وسلوكه اليومي يجب أن يصطبغ ويتلون بالتوحيد، حتى تصير «كل قضية علمية كانت أو عملية، هي التوحيد قد تلبس بلباسها وتظهر في زيّها، وتنزل في منزلها، فبالتحليل ترجع كل مسألة وقضية إلى التوحيد، وبالتركيب يصيران شيئاً واحداً، لا مجال للتجزئة ولا للتفريق بينهما»[٢٤].

لقد كانت العقيدة التي يستوحيها المسلم من القرآن طاقة تنتج الإيمان، وتوجه السلوك، لأنها تجعل الإيمان معطىً عملياً ناجزاً، مفعماً بالحيوية، عبر دمج النظر بالعمل، وعدم الفصل بين الإيمان كحالة وجدانية والسلوك الإنساني، الذي يتجلّى من خلاله المحتوى الإجتماعى للتوحيد. غير أن علم الكلام الذي تمت صياغته لاحقاً بالاستناد إلى أدوات المنطق الأرسطي لم يقتصر على تعميق البعد النظري في العقيدة، بل تجاوزه إلى تفريغ التوحيد من مضمونه العملي، والتعامل مع المعتقدات كمفاهيم ذهنية مجردة لا صلة لها بالواقع[٢٥]. ولم تعد مظاهر السلوك المختلفة تندفع في تلقائية ووضوح من مرجعيتها العقيدية، وغدت حقائق العقيدة تشبه أن تكون تصديقات ذهنية، غايتها في ذاتها، وضعف الشعور بغاياتها السلوكية. وأن حقيقة التوحيد التي كانت في عهود الازدهار الإسلامي تطبع حياة المسلمين كلها تشريعاً، وآداباً، وفنوناً، وعمارة، أصبحت بعد ذلك منحسرة في أذهان المسلمين إلى بعد واحد تجريدي، هو وحدانية الله، وتقلص أثرها في مناحي الحياة العملية[٢٦].

ومع أن المسلم أصرّ على التمسك بالإيمان بالله وبوحدانيته، ولم يتخل عن إيمانه، غير إن هذا الإيمان فقد اشعاعه الاجتماعي، وتجرّد من فاعليته، فلم يتجسّد في نزوع للوحدة والمؤاخاة في حياة المجتمع المسلم، باعتبار ان عقيدة التوحيد توحّد المجتمع، في التصورات، والغايات، والشعور، وأنماط السلوك.

وإنما تعرض المجتمع إلى انقسامات شتى، وأمسى جماعات وفرقاً متعددة، أهدرت الكثير من قدرات الأمة في سجالات أفضت إلى مواقف عدائية، وأقحمت الأمة في حروب أهلية في بعض الفترات. وهكذا يضمحل دور العقيدة، فلا تحول دون اقتتال الأمة الواحدة، ولا تكون منبعاً للوحدة، حين تفرغ من محتواها الاجتماعي.

٤ـ تراجع دور العقل وشيوع التقليد في علم الكلام:

مع أن الكلام والفلسفة كليهما يصنف في خانة المعارف العقلية، إلاّ أن هناك فرقاً شاسعاً في نوع المنهج الذي يتعاطاه المتكلم والمنهج الذي يتعاطاه الفيلسوف، فالثاني ينتهج البرهان الذي يرتكز على مسائل مسلمة تستند إلى مقدّمات يقينية، ويرى أن الحقيقة هي ما ينتهي إليه البرهان، بمعنى أنه ليس هناك حقائق قبلية خارج إطار البحث والبرهان. بينما يتعاطى المتكلم منهجاً مختلفاً يبتني على الإيمان بمسلمات قبلية، ثمّ يستدل عليها بمقدّمات قد تكون يقينية وقد تكون غير ذلك، لذلك يكون القياس المستعمل في البحث الكلامي جدلياً، أي يعتمد على مقدّمات تتألف من المشهورات والمسلمات، بغية إثبات ما هو مسلم الثبوت قبلاً، أما القياس المستعمل في البحث الفلسفي فيكون قياساً برهانياً يعتمد على مقدمات يقينية، بغية اثبات الحقيقة، والتي هي ما ينتهي إليه الدليل، لا ما هو مسلم قبل الدليل.

إن انتهاج هذا المنهج في الأبحاث الكلامية أدّى إلى تراجع دور العقل بالتدريج في علم الكلام، وترسخ نزعة تقليد أعلام المتكلمين في كل مذهب، ومع أن المعروف هو عدم جواز التقليد في أصول الدين، غير أن التمسك بآراء الأشعري في أصول الدين مثلاً شاع بنحو أضحى الدفاع عنها دفاعاً عن الدين، والتفكير خارجها تفكيراً خارج الدين، فجند طائفة واسعة من دارسي الكلام

أنفسهم لمحاربة أية محاولة للخروج على فكر الأشعري، ووصموا مثل هذه المحاولات بالابتداع والمروق من الدين.

وهكذا الحال مع غير الأشعري، من أعلام المتكلمين، الذين أضحى تقليدهم واقتفاء أثرهم أحد الأعراف المتوارثة في القرون المتأخرة، وأفضى ذلك إلى تعطيل العقل الكلامي، وتوقف الابداع والاجتهاد في علم الكلام.

وهذه هي النتيجة الطبيعية للنهج الذي اختطه التفكير الكلامي والذي قاد إلى تقليد رجال المذهب. وحسب تعبير العلامة الطباطبائي «سيكون الاعتقاد بأصل المسألة متكئاً على تقليد رجال المذهب، أما البحث والاستدلال الكلامي فلا يعدو في نطاق هذا المنهج أن يكون نظرياً من ضروب اللهو، أو الرياضة الفكرية، أو اللعب. وسر ذلك أن المنهج البحثي الذي يقوم على افتراض ثبات المدلول أولاً، ثم يبحث ثانياً عن الدليل الذي يدل على المدلول المفترض، لا يستحق أن يوصف بأكثر من كونه لهواً أو رياضة فكرية أو تلاعباً بالحقائق. إن اعتماد هذا المنهج في البحوث العلمية يشبه من الزاوية العرفية، أن يتخذ المرء قراراً إزاء عمل معين، ثمّ يبادر بعد ذلك لطلب المشورة»[٢٧].

ثمّ يمضي الطباطبائي في بيان أثر منهج المتكلمين في استبعاد العقل واستبداله باجماع اتباع المذهب، فيقول: «كان فيما ترتّب من آثار هذا المنهج، ان اتخذ أتباع كل مذهب من المذاهب الإسلامية، اجماع أهل ذلك المذهب على ما هو متداول بينهم من عقائد، حجّة تكون رديفة للكتاب والسنّة. وبهذا الترتيب سقطت حجية العقل ـ حتى لو كان بديهياً ـ كلياً عن الاستقلال، ولم تعد له قدرة على الفعل والحركة»[٢٨].

أما النتائج السلبية التي خلّفها منهج المتكلمين في الحياة الإسلامية، فتتلخص باشتمال المؤلفات الكلامية على «نظريات وأقوال يأسف العقل السليم لوجودها»[٢٩] مضافاً إلى «افتراض أهل كل مذهب اجماعات ومسلمات

مذهبهم من الضرورات، وعليه عدّوا كل من لم يذعن من المسلمين لنظرياتهم ومسلماتهم منكراً للضروري ومن المبتدعين»[٣٠].

وبذلك دخل علم الكلام مرحلة السبات، وحيل بين العقل المسلم وبين ممارسة النقد، وانطفأ النقاش الحرّ الذي ساد الحياة العقلية عند المسلمين، في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية. ولما يزل الفكر الإسلامي ينوء بتركة تلك المرحلة، ولما تزل سلطة السلف تقمع المبادرات الجادة في تقويم مسار التفكير الإسلامي، والتعرّف على العناصر المعيقة للعقل المسلم.

ومما ينبغي التذكير به هنا، أن قصور علم الكلام التقليدي، وعجزه عن الوفاء بالمقتضيات العقيدية للمسلم، لا يعود فقط إلى ما مرّ من مشكلات، وإنما يضاف إلى ذلك مشكلات أخرى، غير أن جلّ هذه المشكلات تفترع من تلك، وإن كانت ربما تبدو للوهلة الأولى مستقلة عنها في أثرها.

ومن هذه المشكلات، اعتماد الكلام القديم على الطبيعيات الكلاسيكية، والاستناد إلى معطياتها كحقائق نهائية، بينما نسخت العلوم الطبيعية الحديثة معظم الإفكار والقوانين التي قامت عليها الطبيعيات بالأمس، وبرهنت الاكتشافات الحديثة لقوانين الطبيعة على أن الكثير من قوانين تلك الطبيعيات وأفكارها أوهام محضة.

كما أن الكلام التقليدي اقتصرت أبحاثه على مجموعة مسائل، ولبث الخلف يكرّر هذه المسائل ذاتها، ويفكر في داخلها، حتى تكونت لها حدود صارمة، لم يجرؤ أحد على تخطّيها، وصار مدلول العقيدة هو تلك المسائل خاصة، واتخذ المتكلمون نسقاً محدداً في ترتيبها، وظل هذا النسق هو هو في المدونات الكلامية.

وقد أدّى ذلك إلى حجب مباحث هامة في علم الكلام، لعلّ من أبرزها مبحث الإنسان، فلم يدرج في مؤلفات المتكلمين مبحث خاص بالإنسان، يتناول تأصيل موقف نظري يحدّد موقع الإنسان في سلم المخلوقات، أي منزلة الإنسان

وقيمته بالنسبة إلى غيره من المخلوقات، كالملائكة والجنّ وغير ذلك، والهدف من وجوده، وطبيعة وظيفته، وأنماط حياته، وثقافته، وعيشه، وعلاقتها بما يتشكل لديه من رؤية كونية، وما يرتبط بذلك من مسائل، بينما نجد قضية الإنسان تتصدّر القضايا التي يعالجها القرآن.

على أن أهمية هذه القضية تتنامى مع تطوّر الحياة الاجتماعية، وشيوع ألوان القهر والاستبداد، وامتهان الإنسان، وإهدار كرامته، وتدجينه على المفاهيم والقيم الرديئة، فما لم نتوفر على صياغة رؤية كونية تفصح لنا عن مكانة الإنسان، وتحدّد نوع علاقته بالدين، وتؤكد أن الدين جاء لتكريم الإنسان وترشيده وخدمته، تغدو دعواتنا لتحرير الإنسان مجرّد شعارات لا مضمون لها[٣١].

عصر إحياء علم الكلام

في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، حدث أول لقاء مباشر بين المسلمين في الشرق والأوربيين، لما غزا نابليون مصر سنة ١٧٩٨م، وجلب معه المطبعة، وبعض مقتنيات الحضارة الأوربية الحديثة، فضلاً عن مجموعة من الخبراء والأكاديميين، ثمّ تلا ذلك بعثُ محمد علي باشا لجماعة من الطلاب المصريين إلى فرنسا في سنة ١٨٢٦م، وكانت تضم البعثة في البداية اثنين وأربعين دارساً، ثمّ تكامل عددها فبلغ ١١٤، بعد أن التحق بهم آخرون، فكانت أكبر بعثة دراسية توفدها مصر إلى أوربا حينذاك، وقد لعب أفرادها بعد تأهيلهم العلمي دوراً رائداً في بناء الدولة المصرية، غير ان الدور الأهم، هو الذي لعبه أحد الأفراد، والذي لم يكن أول الأمر طالبا في البعثة. وإنما كان مرشداً أو إماماً دينياً للبعثة، وهو الشيخ رفاعة الطهطاوي، لكنه شرع بالدراسة فور وصوله، وتعلم اللغة الفرنسية، وكان يهدف إلى ترجمة العلوم إلى العربية، وبعد عودته إلى مصر سنة ١٨٣١م بادر رفاعة لترجمة الكثير من الكتب، وبموازاتها كتب

رحلته وانطباعاته ووعيه للحضارة الغربية، في كتابه الذائع الصيت «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» ومؤلفات غيرها.

لقد كان لترجمات الطهطاوي ومؤلفاته، وجهود آخرين تالية لجهوده، أثر حاسم في تدشين عهد جديد للفكر في مصر وما حواليها من البلاد العربية، وهو العهد الذي تعرّف فيه المسلمون على شيء من معارف أوربا وعلومها الجديدة.

ومثلما حدث في مصر فقد سبق ذلك لقاء المسلمين الأتراك بالفكر الأوربي، وقارنه في النصف الأول من القرن التاسع عشر تعرّف المسلمين في شبه القارة الهندية على أوربا وبعض معارفها، وتلاه اتصال الدولة القاجارية في إيران بأوربا.

لقد اتسم تعرّف النخبة في العالم الإسلامي على أوربا آنذاك بالانبهار والذهول، فمثلاً كان السير سيد أحمد خان يدعو المسلمين في الهند للانخراط في الحضارة الغربية، وبغية تحقيق ذلك أصدر مجلة «تهذيب الأخلاق» وهي مجلة تهتم بالتبشير بدعوته، كما أنشأ مجمعاً علمياً للترجمة والتأليف والنشر، ومؤسسة تعليمية هامة سنة ١٨٧٥م، هي «جامعة عليكره الإسلامية»، كذلك ألّف عدة كتب، من أشهرها تفسيره للقرآن، الذي نحا فيه منحى تأويلياً، واهتم فيه بالتلفيق بين مداليل القرآن والعلوم الحديثة، فقدم في هدى هذا المنهج فهماً بديلاً لبعض العقائد، واقترح في كتابه «تبيان الكلام» نظرية جديدة اصطلح عليها بإنسانية الأديان[٢٢].

لقد أشاعت آراء أحمد خان، ونظراته التأويلية للمفاهيم العقائدية، ودعوته للمذهب الطبيعي، عاصفة من الجدل والمناظرات، أيقظت التفكير الكلامي الساكن، وأقحمت العقل الكلامي في فضاء قلق مضطرب يموج باشكالات واستفهامات مختلفة، لم يألفها هذا العقل في متون الكلام الكلاسيكية، فانبرى للردّ على آرائه السيد أكبر حسين الإله آبادي، والسيد جمال الدين الأفغاني، وغيرهم[٢٣].

إن آراء أحمد خان وآراء مفكرين آخرين ظهروا فى تركيا وإيران ومصر والمشرق العربي، عملت على تأجيج قلق عقائدي، مهّد السبيل لبعث روح الكلام وإحياء هذا العلم، فدبّت الحياة من جديد في التفكير الكلامي، وبدأ وعي المتكلم يتحرّر من الحواشي والشروح، التي لبث محتجباً في مداراتها عن العالم مدّة طويلة.

مفهوم تجديد علم الكلام

ماذا يعني مصطلح علم الكلام الجديد؟ ومن هو مجدّد علم الكلام في هذا العصر؟

حتى هذه اللحظة ما زال هناك نقاش بين المهتمين حول هاتين المسألتين، فقد ذهب البعض إلى أن تجديد علم الكلام لا يعني سوى إلحاق المسائل الجديدة واستيعابها في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام[٣٤]، فمتى ما انضمت مسائل أخرى لعلم الكلام تجدّد هذا العلم، فيما ذهب غيرهم إلى أن مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضمّ مسائل جديدة فحسب، وإنما يتسع ليشمل التجديد في: المسائل، والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة، والمباني، والهندسة المعرفية[٣٥].

فالتجديد في المسائل يعني توالد مسائل جديدة، نتيجة للشبهات المستحدثة، ينجم عنها نمو وتطور علم الكلام نفسه.

أما التجديد في الهدف، فيعني تجاوز الغايات المعروفة لهذا العلم، التي تتلخّص في الدفاع عن المعتقدات، إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التجربة الدينية.

كما ان التجديد في المناهج يعني التحرّر من المنهج الأُحادي، والانفتاح على مناهج متعدّدة في البحث الكلامي، تشمل المناهج الهرمنيوطيقية «علم تفسير

النصوص»، والسيميائية «علم الدلالة»، والتجريبية، والبرهانية، مضافاً إلى ظواهر النصوص، والحقائق التاريخية[٣٦].

بينما يعني التحوّل في الموضوع، الخروج من الاهتمام بقضايا وجود الباري وصفاته، والنبوة العامة والخاصة، والمعاد، إلى نطاق واسع يستوعب كافة القضايا الموجودة في النصوص المقدسة، سواء منها الناظرة إلى الواقع أو الناظرة إلى الأخلاق والقيم[٣٧].

أما التجديد في اللغة، فيتحقّق بالانتقال من لغة المتكلمين القديمة، ومعمياتها وألغازها، إلى لغة حديثة تعبّر بيسر وسهولة عن المداليل، ويفهمها المخاطب من دون عناء، لأنها لغة معاملاته وحياته اليومية.

وبموازاة ذلك لابدّ من التجديد في المباني، فإن المتكلم اهتمّ سابقاً بترسيم مبانٍ خاصة في المعرفة، تستند إلى المنطق الأرسطي، وشيء من ميراث الفلسفة اليونانية، وجعلها ممهّدة للمباحث الكلامية، بينما انهارت بعض تلك المباني، حين افتتحت الفلسفة الأوربية الحديثة ثغرات اخترقت جدار الواقعية الأرسطية، وتزايد الحديث عن واقعيات معقّدة، كالواقعية التخمينية، وتعرّض المفهوم التقليدي للعقل إلى عاصفة نقدية، استهلها الفيلسوف الألماني «عمانوئيل كانت»، واكتست من بعده صياغات متنوعة، بالاستناد إلى معطيات فلسفة العلم والفيزياء المتأخرة. كل ذلك يدعو إلى استئناف النظر في المباني الماضية لعلم الكلام، لأن التجديد في المسائل والموضوع والهدف والمناهج واللغة يتطلّب تجديداً في المباني.

فإذا طال التجديد جميع الأبعاد السابقة، فإن الهندسة المعرفية لعلم الكلام ستشهد تحديثاً، لأن أبعاد كل علم تشكّل نسيجاً متكاملاً فيما بينها، ويوحّدها التأثير المتبادل، أي أن أي تحوّل في أحدها يستتبعه تحوّل في سائر الأبعاد الأخرى، وهذا يعني تخلخل المنظومة السابقة للعلم، وحدوث منظومة بديلة، يأخذ فيها كل بعد من أبعاد العلم موقعه الملائم، ويُعاد نظم المسائل في

إطار يتسق مع التحولات الجديدة في: المسائل، والغايات، والموضوع، والمناهج واللغة، والمباني، ومعنى ذلك تجديد الهندسة المعرفية لعلم الكلام[٣٨].

غير ان هذا التصور لتجديد علم الكلام لا يتضمّن رسم حدود دقيقة بين علم الكلام وفلسفة الدين، مضافاً إلى أنه يخلط بين الكلام الجديد والإلهيات المسيحية الحديثة[٣٩]. علاوة على أنه لما يزل في طور البناء، ولذا تنوّعت الاجتهادات، في بيان هويته، والكشف عن أسسه ومرتكزاته.

ومع كل ذلك يبدو هذا التصور أجلى من تصورات أخرى تسعى إلى إيضاح مفهوم تجديد علم الكلام، لكنها تختصر التجديد في بُعد واحد، أو تتخبّط، فلا نكاد نستخلص منها مفهوماً متميزاً للتجديد.

وهم التأسيس

من هو مؤسس علم الكلام الجديد؟

في ضوء المعطيات المذكورة آنفاً لمفهوم التجديد، يغدو القول بوجود فرد واحد مؤسس لهذا العلم، قولاً يقفز على حقائق التاريخ، ويجهل المدلول الحقيقي لتجديد الكلام، ذلك أن حركة التجديد مخاض عسير، وولادة شاقة، لم تبلغ غاياتها بقرار تصدره مؤسسة أو فرد، أو خطبة حماسية، تصدر من مرجع علمي، أو مقال، بل ولا كتاب ينشر، وإنما هي مجموعة جهود معرفية وعلمية وعملية جريئة، تنطلق في بيئة تتوفّر على العناصر والمقومات الضرورية لاستنبات الفكرة ونموها.

وليس تجديد علم الكلام بدعاً من ذلك، وإنما هو مشروع تظافرت في احتضانه وتطويره مبادرات وجهود معرفية وعملية، أسهم فيها رجال كثيرون من أعلام المسلمين في العصر الحديث، وإن كان دور الريادة يبقى نصيب عدد محدود منهم.

أما نشأة مصطلح علم الكلام الجديد، فيبدو أن هذا المصطلح ظهر للمرّة الأولى كعنوان لكتاب العالم الهندي المسلم شبلي النعماني المتوفى سنة ١٣٣٢هـ ، ثمّ نقله إلى الفارسية محمد تقي فخر داعي كيلاني، وطبعه في طهران سنة ١٣٢٩ش / ١٩٥٠م بنفس العنوان.

إلاّ أننا لا نستطيع أن نجزم بأن شبلي النعماني هو أول من نحت هذا المصطلح، الذي أضحى عنواناً للاتجاه الحديث في إعادة بناء علم أصول الدين. لكنه كان من أوائل الداعين إلى تجديد علم الكلام، بغية الردّ على الشبهات الحديثة، والدفاع عن الشريعة، فقد ذكر شبلي النعماني في مطلع كتابه هذا «إن علم الكلام القديم يُعنى ببحث العقائد الإسلامية، لأن شبهات الخصوم كانت ترتكز على العقائد فقط، بينما يجري التأكيد هذا اليوم على الأبعاد الأخلاقية والتاريخية والاجتماعية في الدين، وتتمحور الشبهات حول المسائل الأخلاقية والقانونية من الدين، وليس حول العقائد، فإن الباحثين الأوربيين يعتبرون الدليل الأقوى على بطلان الدين هي مسائل تعدّد الزوجات، والطلاق، والأسرى، والجهاد. وبناء على ذلك سيدور البحث في علم الكلام الجديد حول مسائل من هذا القبيل، حيث تعتبر هذه المسائل من اختصاص علم الكلام الجديد»[٤٠]. ولذا أدرج النعماني في هذا الكتاب مسائل جديدة مثل: حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والإرث، والحقوق العامة للشعب، بجوار مباحث وجود الباري، والنبوة، والمعاد، والتأويل، وغير المحسوسات، كالملائكة والوحي وغيرها، والعلاقة بين الدين والدنيا.

ثمّ صدر في طهران عام ١٩٥٦م كتاب بعنوان «جهار مقالة: فلسفه يا كلام جديد = أربع مقالات: الفلسفة أو الكلام الجديد» تأليف جواد تارا، غير أن مباحث هذا الكتاب لا علاقة لها بعلم الكلام الجديد، وإنما يحتوي الكتاب على أربع مقالات، بحث المؤلف في الأولى منها مفهوم الوجود، فيما تحدّث في الثانية

عن وحدة الوجود وعلاقة الوجود بالماهية، وفي الثالثة يدور بحثه حول الحق والحكم، وفي الأخيرة ذكر الأدلة على عودة الأرواح.

وفي عام ١٩٦٤م أوضح العالم الهندي المسلم وحيد الدين خان في مقدمة كتابه «الإسلام يتحدّى» المبررات التي دعته لتأليف كتابه هذا، فشدّد على ضرورة التحرّر من منهج علم الكلام القديم، لأن «طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيرا بتغير الزمن، ولذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدّي العصر الحديث»[٤١].

وقد استطاع وحيد الدين خان وصل ما بدأه المفكر المسلم محمد إقبال من قبل في «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، فكان كتابه «الإسلام يتحدّى» انجازاً رائداً في تشييد الكلام الجديد، إلاّ أنه ظلّ مهملاً في المشرق الإسلامي، فلم يهتم به الباحثون، مع أنه تُرجم إلى العربية ونشر قبل ثلاثين عاماً.

وبعد ذلك بسبعة أعوام أصدر وحيد الدين خان كتابه الكلامي الثاني «الدين في مواجهة العلم»[٤٢]، وأردفه بعد فترة بدراسة أعدّها بعنوان: «نحو علم كلام جديد»، ألقاها في ندوة «تجديد الفكر الإسلامي»، التي عقدتها الجامعة الملية الإسلامية بدلهي في ٢٧ ديسمبر ١٩٧٦م[٤٣].

أما لدى الباحثين العرب فقد ذكر مصطلح «علم كلام جديد» الدكتور فهمي جدعان سنة ١٩٧٦م، في كتابه «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» في الفصل الرابع الذي عقده للحديث عن «التوحيد المتحرر»، وبواعث التفكير الكلامي الجديد لدى بعض المفكرين المسلمين المحدثين، الذين «راحوا يبحثون عن علم كلام جديد ـ إن أمكن القول ـ علم للكلام يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة، ويكون علماً «محرراً» للإنسان، وعلماً صافياً من الشوائب والأكدار»[٤٤].

ويعود استخدام مصطلح «التوحيد المتحرر» إلى المستشرق البريطاني «جيب»، الذي أشار إلى «اللاهوت المتحرّر» ونسبه إلى أحد اللاهوتيين الكبار،

في سياق حديثه عن الاتجاهات الحديثة في الإسلام، في المحاضرات التي ألقاها في «مؤسسة هاسكل لدراسة الأديان المقارنة» في مطلع هذا القرن. ونشرها فيما بعد في كتاب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام»(٤٥).

وفي إيران ظهر مصطلح «علم الكلام الجديد» مع ترجمة كتاب شبلي النعماني المذكور ونشره سنة ١٩٥٠م، لكن تبلور اتجاه جديد في التفكير الكلامي تجلّى بوضوح في آثار العلامة محمد حسين الطباطبائي وتلميذه الشهيد الشيخ مرتضى المطهري، فقد سعى الأخير سعياً حثيثاً لإرساء أسس منهجية لتجديد علم الكلام، وكتب تصورات أولية بشأن تلك الأسس، كما اهتم بترسيم مفهوم علم الكلام الجديد، ولذا تعاطى هذا المصطلح في آثاره، ففي سياق بحثه لوظيفة علم الكلام، يحدّد المطهري وظيفتين له، تتمثل الأولى في دحض الشبهات الواردة على أصول وفروع الدين، والثانية في بيان الأدلة على أصول وفروع الدين، ثمّ يشير إلى أن اقتصار الكلام القديم على هاتين الوظيفتين يعني غيابه عن الشبهات المستجدة في عصرنا، فضلاً عن أن الشبهات الماضية أمست بلا موضوع في هذا العصر. كذلك وفّر التقدّم العلمي الكثير من الأدلّة والبراهين الجديدة التي لم يعهدها العقل سابقاً. مضافاً إلى أن الكثير من الأدلة المتداولة بالأمس فقدت قيمتها، من هنا يشدّد المطهري على لزوم (تأسيس كلام جديد)(٤٦).

في هذا الضوء لا ينبغي أن تمنح براءة تحديث علم الكلام لرجل واحد، لأن رواد الاصلاح أسهموا جميعاً في إعادة بناء هذا العلم، فمنهم من عمل على تحديث المسائل، وآخر عمل على تحديث المباني، وثالث عمل على تحديث اللغة، ورابع أسهم في كل منها بنصيب.

أزمنة علم الكلام الجديد:

سنشير باختصار إلى الأزمنة التي تكشفت لنا بعد استقراء آثار الكلام الجديد:

أما ما نعنيه بالزمن هنا، فهو تلك الفترة التي تتسم الآثار الكلامية فيها بسمات مشتركة، تتميز بها عن الأعمال السابقة واللاحقة. وفيما يلي بيان هذه الأزمنة:

١ـ إحياء علم الكلام أو تأسيس المعتقد على العقل والعلم:

يمكن أن نؤرخ لهذه الفترة بالنصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين. ومما تميزت به هذه الفترة الدعوة لإحياء علم الكلام، ببعث شعاب الإيمان الساكنة في النفوس، عبر التذكير بأصول الدين والموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظ الفكر من حالة السبات، وإثارة طاقات الحركة، والدعوة لاصلاح الأفكار الفاسدة(٤٧). وتطهير وجدان الأمة من الخرافات، وتأكيد دور العقل والعلم كرافدين رئيسيين لتغذية المعتقد.

أما أبرز أعلام هذه الفترة فهم السيد جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وشبلي النعماني، ومحمد الطاهر بن عاشور، وهبة الدين الشهرستاني، وحسين الجسر، ومحمد جواد البلاغي، ومحمد حسين كاشف الغطاء،... وغيرهم.

٢ـ تجديد علم الكلام أو التأسيس الفلسفي لعلم الكلام:

تبدأ هذه الفترة بجهود المفكر الهندي المسلم محمد إقبال، خاصة محاضراته الست التي ألقاها في مدراس بالهند عام ١٩٢٨م، ثمّ أتمها بعد ذلك في الله آباد في عليكره، وصدرت فيما بعد في كتابه الشهير «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، وتمتد هذه الفترة التي اشتهر فيها كتاب «الظاهرة

القرآنية» لمالك بن نبي، الذي صدر للمرة الأولى باللغة الفرنسية في باريس سنة ١٩٤٦م، ودرس مالك فيه التجربة الدينية، وظاهرة الوحي، والمعجزة، دراسة مبتكرة معمّقة. وكتاب «الدين: بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان» لمحمد عبد الله درّاز، الذي كتبه سنة ١٩٥٢م، وعالج فيه معالجة تحليلية دقيقة الفكرة الدينية من الوجهتين الموضوعية والنفسية، والعلاقة بين الدين والأخلاق والفلسفة وسائر العلوم، ونزعة الدين وأصالتها في الفطرة، ونشأة العقيدة الدينية. وبعبارة أخرى تناول الكثير من مباحث ما يعرف بفلسفة الدين بأسلوب منهجي تحليلي.

ومن الكتب التي اشتهرت في هذه الفترة كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» للعلامة محمد حسين الطباطبائي والتعليقات عليه لتلميذه الشيخ مرتضى المطهري، فقد صدر الجزء الأول سنة ١٩٥٣م، وهذا الكتاب، وإن كان كتاباً فلسفياً، انصبّ البحث فيه على بيان مسألة المعرفة والإدراك، وتفسير حقيقة المعرفة البشرية ومصادرها وحدودها، لكنه جاء ليقرر جملة من القواعد والمرتكزات الأساسية في الفلسفة الإسلامية، وينطلق منها لمحاكمة الاتجاه التجريبي في الفلسفة الأوربية، والفلسفة المادية، والمادية الديالكتيكية منها بالذات، التي وفدت إلى العالم الإسلامي ساعتئذ.

وفي سنة ١٩٥٩م صدر كتاب «فلسفتنا» للمفكر الشهيد محمد باقر الصدر، وهذا الكتاب كسابقه «أصول الفلسفة» يمثل محاولة جادة للتأسيس الفلسفي لعلم الكلام، فإنه يعالج قضية المعرفة أولاً، ثمّ ينطلق منها لتحديد الرؤية الكونية للإسلام.

إن هذه الفترة شهدت انتقال علم الكلام من طور الاحياء إلى طور التجديد، فالاحياء كما مرّ آنفاً يعني البعث والإيقاظ والإثارة، فيما يعني التجديد إعادة بناء علم الكلام، وتطويره، أي تكييفه لطور جديد من أطوار التاريخ، يستجيب فيه لمتطلبات الحياة المتجدّدة[٤٨].

٣ـ التأسيس المنهجي لعلم الكلام:

تبدأ الفترة الثالثة من تطور علم الكلام الجديد بصدور كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» سنة ١٩٧١م، وتستمر حتى اليوم.

السمة المميزة لهذه الفترة من عمر التفكير الكلامي، هي حدوث منعطف منهجي في مسار حركة علم الكلام.

فللمرّة الأولى يتحرّر التفكير الإسلامي من قوالب المنطق الأرسطي، ويستند إلى منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات، بعد أن اكتشف الشهيد الصدر مذهباً جديداً في تفسير نمو المعرفة وتوالدها، غير ما كان معروفاً في المذهبين التجريبي والعقلي، وأسماه «المذهب الذاتي للمعرفة». وتوكأ عليه في تدوين «موجز في أصول الدين» الذي جعله مدخلا لرسالته العملية «الفتاوى الواضحة»[٤٩].

كما حصل انفتاح في مرحلة لاحقة على مناهج متنوعة في البحث الكلامي، فاستعان البعض بفلسفة العلم المعاصر في أوربا، وعمل على توظيف معطياتها في تحليل المعرفة الدينية،وتأكيد تاريخية هذه المعرفة[٥٠]، فيما استعان آخرون بالهرمنيوطيقيا «تفسير النصوص» والسيمياء «علم الدلالة» في تفسير النصوص وتأويل مدلولاتها[٥١]. واستعار فريق ثالث مناهج ومعطيات متنوعة من العلوم الإنسانية الغربية، والإلهيات المسيحية ودشّنها بمجموعها في تفسير النصوص، وتحليل التجربة الإيمانية، والمعرفة الدينية، حتى قاد ذلك إلى ما يشبه الفوضى المنهجية التي أفضت إلى نتائج متناقضة في تقرير أية قضية.

المشهد الثقافي في ايران (٢)

تغطي الحوارات والندوات والدراسات المنشورة في الجزء الثاني من سلسلة «المشهد الثقافي في إيران» أهم المساهمات في «علم الكلام الجديد وفلسفة الدين» في العقد الأخير في إيران، وسيليها الجزء الثالث في سلسلة «المشهد

الثقافي في إيران»، الذي يشتمل على عرض ملخص ومجموعة مقاربات نقدية لنظرية تكامل المعرفة الدينية «القبض والبسط النظري للشريعة» للدكتور عبد الكريم سروش.

وقد حاولنا عدم الاقتصار على طيف فكري خاص في «المشهد الثقافي في إيران» وإنما استوعبت التغطية مختلف المواقف والاتجاهات السائدة، لكي يتعرف الدارس على الأبعاد المعرفية المتنوعة في هذا المشهد، وينطلق منها لدراسة مرجعياتها ومنابع إلهام كل واحدة منها.

مع العلم إن الأفكار الواردة في هذا الكتاب لم يزل بعضها افتراضات وملاحظات وانطباعات ورؤى في طور الصيرورة والتشكل، وهي لم ترتقِ لمستوى المقولات أو النظريات، ولذلك ينبغي أن يبادر الباحثون من ذوي الاختصاص إلى مراجعتها وغربلتها وتحليل عناصرها ومكوناتها المختلفة، واختبار فروضها، واكتشاف مناهجها، وأدواتها الاجرائية.

وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلت وإليه أُنيب.

عبد الجبار القحطاني الرفاعي

الهوامش

(١) دي بور. ت. ج.، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية: د.محمد عبدالهادي أبو ريدة، بيروت، دار النهضة العربية، ص٨٤ (الهامش).

(٢) حول «علم الكلام» راجع:

ـ المصدر السابق، ص٨٤ (الهامش).

ـ التهانوي، محمدعلي،كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان، ناشرون. ط١، ١٩٩٦م، ج١، ص٢٩.

ـ الأحمدنكري، عبدالنبي بن عبدالرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ٢، ١٩٧٥م، ج ٣، ص١٣٣.

ـ التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، طبعة حجرية، ١٣٠٤هـ ، ص ٥ ـ ٧.

(٣) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص ٥ ـ ٧.

(٤) عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص ٢٦٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٦) بدوي، د. عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٨٣م، ج١، ص٣٢.

(٧) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١ ، ص٥٩ـ٦٠ (كتاب التوحيد).

(٨) أمين، أحمد، ضحى الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، ج ٣، ص ١٠.

(٩) الشهرستاني،الملل والنحل،ج١ ،ص٣٢.

(١٠) جولد تسيهر، أجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحبيه، القاهرة، دار الكتاب المصري، ١٩٤٦م، ص ١١٤.

(١١) السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، ١٩٠٩م، ج ٢، ص١٢٦.

(١٢) السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص ٩٦.

(١٣) الرازي، فخر الدين، مناقب الإمام الشافعي، مخطوطة الأزهر بالقاهرة، برقم خاص ٢٩٣٦ وعام ١٦١٧١، صفحة ٦٥ـ ٦٦.

(١٤) كبرى زاده، طاش، مفتاح السعادة، طبعة حيدرآباد، ج ٢، ص٢٦.
(١٥) السبكي، طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج ١، ص٢٤١.
(١٦) المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تحقيق، سوسنة ديفلد ـ فلزر، بيروت، دارالمنتظر، ط٢، ١٩٨٨م، ص١٢٤ـ ١٢٥.
(١٧) كبرى زاده، مفتاح السعادة، مصدر سابق، ج ٢، ص٢٦.
(١٨) الغزالي، أبو حامد، قواعد العقائد، ص٨٧.
(١٩) الأعسم، د. عبد الأمير، الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، بيروت، دار الأندلس، ط ٢، ١٩٨٠، ص١٤٩ـ ١٥٤.
(٢٠) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، موسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩١م، ج ٥، ص ٢٨٦.
(٢١) النجار، د. عبد المجيد، واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، ع ٦٠ (شوال ١٤١١هـ ـ مايو ١٩٩١م) ص١٦٢.
(٢٢) الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، قم، مكتبة المصطفوي، ١٣٦٨ش، ج ٩، ص ١٩٩.
(٢٣) سورة البقرة، الآية ١٣٨.
(٢٤) الطباطبائي، محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، طهران، مؤسسة البعثة، ١٤٠٢، ص١٩.
(٢٥) الصدر، الشهيد محمد باقر، موجز في أصول الدين، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، قم، مكتبة سعيد بن جبير، ١٤١٧هـ ، ص١٢ (مقدمة المحقق).
(٢٦) النجار، واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة، مصدر سابق، ص١٦١.
(٢٧ـ٣٠) الطباطبائي، محمد حسين، الشيعة.. نص الحوار مع المستشرق كوربان، قم، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٦هـ، ص ٨٢ ـ ٨٣.
(٣١) الصدر، موجز في أصول الدين، مصدر سابق، ص٢١ـ ٢٥ (مقدمة المحقق).
(٣٢) الرفاعي، عبد الجبار، المقدمات التأسيسية للتغريب في المجتمعات الإسلامية: مثال الهند، التوحيد ع٦٠ (محرم ١٤١٣هـ ـ تموز ١٩٩٢م) ص٩٠ـ ٩٦.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٣٤) السبحاني، الشيخ جعفر، مدخل مسائل جديد در علم كلام، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ١٣٧٥ش، ص ٦ـ ٨.
(٣٥) فرامرز قراملكي، د. أحد، تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد، ترجمة: حبيب فياض، المنطلق ع١١٩ (خريف وشتاء ١٩٩٧ـ ١٩٩٨) ص ١٨ـ٢٣.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٧ـ٢٢.
(٣٧) ملكيان، مصطفى، الدفاع العقلائي عن الدين (دفاع عقلاني از دين) نقد ونظر، ع ٢ (ربيع ١٣٧٤.ش) ص ٣٦.
(٣٨) فرامرز قراملكي، د. أحد، تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد، مصدر سابق، ص ٢٢ـ ٣٢.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠ـ ١٢.
(٤٠) النعماني، شبلي، (علم كلام جديد)، ترجمه للفارسية: سيد محمد تقي فخر داعي كيلاني. طهران ١٣٢٩ش، ص ٤٢.
(٤١) خان، وحيد الدين، الإسلام يتحدّى: مدخل علمي للإيمان، تعريب: ظفر الإسلام خان، مراجعة وتحقيق: د. عبدالصبور شاهين، الكويت، دار البحوث العلمية، ط ٦، ١٩٨١، ص ٢٤.
(٤٢) نقل هذا الكتاب إلى العربية نجل المؤلف: ظفر الإسلام خان، ونشرته دار الاعتصام بالقاهرة سنة ١٩٧٢م.
(٤٣) نقل هذه الدراسة إلى العربية نجل المؤلف: ظفر الإسلام خان، ونشرتها دار النفائس في بيروت، في كتاب يضمّ مجموعات دراسات أخرى للمؤلف بعنوان «الإسلام والعصر الحديث» سنة ١٩٨٣م.
(٤٤) جدعان، د. فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان الأردن، دار الشروق، ط٣، ١٩٨٨م، ص ١٩٥.
(٤٥) جيب، هـ.أ.ر.، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ص١١٤، ولاحظ أيضاً حول ولادة المصطلح، الصفحات ٨٩، ١٠٢، ١١٠، ١١٢.
(٤٦) مطهري،الشهيد مرتضى، الوظائف الأساسية والوظائف الفعلية للحوزات العلمية، (وظايف اصلى ووظايف فعلي حوزه هاى علميه)، ص ٤٩.

(٤٧) الترابي، د. حسن عبد الله، قضايا التجديد، نحو منهج أصولي، الخرطوم، معهدالبحوث والدراسات الاجتماعية، ط ٢، ١٩٩٥م، ص ١٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٤٩) الصدر، موجز في أصول الدين، مصدر سابق، ص ٤٥ ـ ٤٧.

(٥٠) سروش، عبدالكريم، قبض وبسط تئوريك شريعت، طهران، صراط، ١٣٧٢ش.

(٥١) شبستري،محمدمجتهد، هرمنوتيك كتاب وسنت.. فرايند تفسير وحى، طرح نو، ١٣٧٥ش.

الباب الأول

علم الكلام والكلام الجديد

❏ علم الكلام: المفهوم ـ الماضي ـ الحاضر (ندوة)

مصطفى ملكيان، صادق لاريجاني

❏ التجديد في علم الكلام — أحد قراملكي

❏ مراجعة نقدية للفكر الكلامي — محمد مجتهد شبستري

❏ ملاحظات على مقالة — جعفر سبحاني

❏ جواب عن ملاحظات على مقالة — محمد مجتهد شبستري

❏ المديات الجديدة في علم الكلام — غلام رضا حداد عادل

❏ اطلالة على المسار التطوري لعلم الكلام — علي اوجبي

علم الكلام

المفهوم ـ الماضي ـ الحاضر *

ندوة شارك فيها:

١ ـ الأستاذ مصطفى ملكيان، استاذ في الحوزة العلمية والجامعة.

٢ ـ الشيخ صادق لاريجاني، استاذ في الحوزة العلمية والجامعة.

---

* نقد ونظر،ع ٩ . قضايا اسلامية معاصرة، ع ١٤.

○ ما هو التعريف الصحيح الذي تقترحونه لـ«علم الكلام»؟ وهل لهذا العلم هوية مستقلة خاصة متمايزة عن الفلسفة؟ وإذا كان الجواب إيجابيا، فما هي العلاقة بين علم الكلام والفلسفة؟

□ **مصطفى ملكيان:**

قد لا نجانب الصحة إذا عرّفنا علم الكلام بأنه العلم الذي يُسعى فيه بأسلوب ممنهج، لتقديم منظومة (systematic) متماسكة لتفسير وتبرير القضايا المطروحة في النصوص المقدسة لدين أو مذهب معين، وما تستلزمه تلك القضايا من افتراضات ومسائل منطقية.

وقد تكون بعض المصطلحات الواردة في التعريف بحاجة الى إيضاح، وهنا سنوضح المراد من ثلاثة مصطلحات فقط هي: «تقديم المنظومة»، و«التفسير» و«التبرير». فالمقصود بتقديم منظومة بالقضايا الدينية والمذهبية، هو أن نجمعها على أساس مبدأ أو تصميم أو شاكلة أو أسلوب منطقي عقلاني، بحيث تشكل نظاماً، تكتسب فيه كل قضية مكانها الخاص بحسب أهميتها، أو بحسب حاجتها الى باقي القضايا أو حاجة باقي القضايا إليها.

والمراد بالتفسير توضيح معنى القضية، وتحديد قصد القائل منها. ولاشك أن إنجاز هذه المهمة لا يقتصر على توضيح معاني المفردات والأجزاء المكوِّنة للقضية، وتبيان المعنى النحوي للقضية، بل فضلا عن ذلك، يحتاج الى الاهتمام بأمور من قبيل؛ شخصية وميول القائل، السياق والمقام الذي قيلت فيه القضية، التأكيد الذي قد تختص به بعض أجزاء القضية، وما يفرزه التصريح

بالقضية من مشاعر وحالات وعواطف في المجتمع (كالطلب أو الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والاقتراح والتوصية، والتصحيح، والمدح والذم، و... الخ).

والمقصود بتبرير القضايا الدينية هو المعنى الايجابي للكلمة، أي الدفاع عن صدقها ومعقوليتها بطريقة استدلالية. وبالطبع فإن الدفاع عن «صدق» القضايا والمعطيات الدينية، الذي كان يعتبر عند قدماء المتكلمين الغاية القصوى من علم الكلام، يختلف اختلافا كبيراً عن الدفاع عن «معقولية» هذه القضايا، الأمر الذي يميل إليه المتكلمون الجدد. لكن كِلا الفريقين يشتركان في التدليل على أن الاعتقاد بالقضايا والمعطيات الدينية مما يقبله العقل وترضاه الأخلاق.

ووفق هذا التعريف، يكتسب علم الكلام هوية متمايزة ومستقلة تماماً عن الفلسفة، سواء قصدنا بالفلسفة السعي النظري والعقلي باتجاه تقديم رؤية ومنظومة فكرية تشمل كل قضايا العالم، أو قصدنا بها الجهد المبذول لوصف كنه الواقع وحقيقته، أو أردنا بها البحث النقدي في الفرضيات المعرفية المختلفة. فالواضح أن علم الكلام والفلسفة يختلفان عن بعضهما، من حيث الموضوع، ومن حيث المنهجية، ومن حيث الغاية.

ومع ذلك فإن ثمة علاقة وتعاطٍ بين العلمين، فبإمكان الفلسفة أن تترك تأثيراتها على علم الكلام، من ناحية تقديم منظومة فكرية للقضايا الدينية، ومن ناحية تفسير تلك القضايا، أو من حيث تبريرها وعقلنتها. كما أن حركة تطور الفلسفة وتحولاتها وضعت نصب عين الإنسان أسئلة جديدة، وقدمت أجابات اخرى عن الأسئلة الماضية. الأسئلة الجديدة بامكانها إثارة المتكلم كي يراجع النصوص الدينية التي بين يديه في محاولة للإجابة عنها. ومجموعة الأجوبة التي يعتقد المتكلم أن النصوص الدينية تقدمها على هذه التساؤلات، يمكن أن تمنح القضايا الدينية نظاماً جديداً. فحينما رتّب المتكلمون القدامى قضايا الدين في نظام معين، بحيث تكون بدايته التوحيد، ووسطه النبوة، ونهايته المعاد، فعلوا ذلك على أساس الأسئلة التي دارت في خلدهم، وبحثوا عن

إجاباتها في النصوص الدينية، وبالتالي استنبطوا النظام الذي نجده اليوم بين أيدينا.

من هنا فحينما تُقلِق المتكلم المعاصر أسئلة جديدة، ويعود الى نصوص الدين لاستلهام أجوبتها، واقتباس الإجابات، لينظّمها في بناء واحد، فمن المحتمل جداً أن لا يستطيع ترتيبها ضمن المنظومة الكلامية التي جاء بها القدماء وهذا ما سيدفعه طبعا لترتيب منظومة جديدة.

كما أن الأجوبة الحديثة التي تطرحها الفلسفة في معرض ردها على الأسئلة القديمة، قد تترك تأثيرها على علم الكلام. فالإجابات الفلسفية الحديثة في مجال ما بعد الطبيعة، وفلسفة المعرفة، وفلسفة الدين، وفلسفة الأخلاق، والكثير من المجالات الفلسفية الأخرى، تغيّر من تفسير المتكلم للقضايا الدينية. فمثلاً قد يؤمن المتكلم بنظرية فلسفية معينة حول الروح وكيفية ارتباطها بالبدن، وعلى ضوئها يقدم تفسيراً خاصا لقضايا الدين الخاصة بالحياة بعد الموت. وإذا تغيّر رأيه الفلسفي فسيتغير بطبيعة الحال تفسيره للمعطيات الدينية.

وقد تتدخل الطروحات الفلسفية الجديدة في طبيعة الدفاع العقلاني عن العقيدة. فعند الدفاع عن صدق أو معقولية القضايا الدينية، نضطر للاستعانة بقضايا أخرى يؤمن بها المدافع عن العقيدة، ومخاطبوه على السواء. وقد تؤخذ هذه القضايا من الاجابات الفلسفية الحديثة التي يتبنّاها الطرف المقابل للمتكلم.. وبذلك فكل تحوّل أو تغير يطرأ على الآراء الفلسفية للمخاطبين، يستلزم تحوّلا في طبيعة البراهين التي يدافع بها المتكلم عن عقيدته.

وكذلك يمكن أن يؤثر الكلام في الفلسفة؛ لأن الكلام يطرح بين يدي الفلسفة الكثير من الاشكالات الحديثة، ويحض الفلاسفة على التأمل والتدبر فيها.. وقد تنتهي هذه التأملات بنتيجة يسعد لها المتكلم، أو قد تتمخض عما لا يرتاح إليه.. لكن الكلام عموماً يؤدي الى تفعيل وحيوية الفلسفة.

□ **صادق لاريجاني:**

قبل أن نحاول تعريف «علم الكلام»، من المفيد أن نعرّف «العلم» أساساً، ثم ننتقل في ضوء تعريف العلم الى تعريف علم الكلام بوجه خاص. وقد تنأى بنا هذه الطريقة عن أصل الموضوع بعض الشيء، لكننا لا نجد منها بداً للوصول الى مبتغانا.

هناك ثلاث نظريات رئيسية قدمها المفكرون والأصوليون المسلمون حول ماهية العلوم ومبررات تمايزها عن بعضها؛ النظرية الأولى هي نظرية تمايز العلوم بموضوعاتها، والثانية تمايز العلوم بأغراضها، والثالثة تمايزها بما هي مركبات اعتبارية.

وفيما يلي فكرة مختصرة عن هذه النظريات الثلاث، نعود بعدها الى تعريف علم الكلام. ولكن قبل هذا وذاك، يبدو من الضروري الإشارة الى أننا في كل ما سنذكره آتياً نريد بالعلم «مجموعة المسائل العلمية».. إذ يبدو من المفروغ منه في خصوص النظريات الثلاث المذكورة أن العلم عبارة عن مجموعة من المسائل تجتمع مع بعضها بنحو من الأنحاء. ولكن يمكن النظر للعلوم من زاوية ثانية؛ حيث تبدو (العلوم) كنهرٍ جارٍ في الزمان، له انعطافاته والتواءاته الخاصة.

في هذه النظرة تعد جميع القضايا الصحيحة والخاطئة جزءاً من العلم.. لأن العلم لا يعتبر وفق هذه النظرة مجموعةً من المسائل، وإنما هو أشبه بنوعٍ من النشاط والفعالية. فالعلم هنا يطلق على نشاط العلماء وليس على المسائل العلمية بذاتها وقد تصوّر البعض أن هذه النظرة للعلوم هي الصحيحة وحسب. وأما النظرة التي تتخذ من المسائل العلمية محوراً لتعريف العلم فخاطئة وغير ذات بال[1]، ولكنني أعتقد أن هذه الرؤية غير صحيحة، كما أن حصر العلوم

بمجموعة من المسائل تبدو نظرة غير دقيقة أيضا وليس ثمّ ما يدل عليها. ولو تمعّنا في الأمر جيداً لوجدنا أن هذا النزاع نزاع غير سليم أساسا؛ لأن هاتين النظرتين ليستا متعارضتين أو متنافستين أو في مقابل بعضهما، وإنما نظرتان تكمّل إحداهما الأخرى.. ففي بعض الدراسات والبحوث ينبغي الاهتمام بالمسائل العلمية كمادة يتشكل منها العلم، وفي دراسات وبحوث أخرى لابد لنا من نظرة تاريخية سيّالة.. وهذه بحد ذاتها من القضايا الفكرية التي يجب أن تُبحث بشكل مُسهب في فرصة أخرى.

إذن، بناءً على أدلة لا يتسع المقام لعرضها ومناقشتها، سنقصد بالعلم طوال إجاباتنا عن الأسئلة مجموعة «المسائل العلمية» .. لكن السؤال الآن: ما هو وجه التمايز بين العلوم؟ وكيف تجتمع مسائل العلم إلى بعضها لتكوين ذلك العلم؟

النظرية الأولى:

وهي التي تُرجع تمايز العلوم الى مواضيعها.. فكل علم يتشكل من قضايا ومسائل تكون محمولاتها من الأعراض الذاتية لموضوع العلم. فموضوع العلم هو في الحقيقة موضوع مسائل ذلك العلم، ولو من باب الكلي الذي يصدق على الأنواع التي يشملها. ووفق هذه النظرية فإن اجتماع مجموعة من المسائل في نطاق موضوع واحد، ليست حالة اختيارية أو تعاقدية، ولا علاقة لها بأهداف مُدوِّن المسائل، وإنما يرجع هذا الاجتماع الى علاقة تكوينية طبيعية بين محمولات القضايا (المسائل) وبين موضوعاتها، وبالتالي بين محمولات القضايا وموضوع العلم. وتستطيع هذه النظرية الإجابة عن كلا السؤالين في آن واحد؛ فهي تفصح عن العلاقة بين القضايا داخل العلم الواحد، وكيف اجتمعت إلى بعضها في نطاق هذا العلم. وتقرر أيضا كيف يتمايز علمٌ ما عن غيره من

العلوم.. فالذي يبرر هذا الفرز هو اختلاف الموضوعات واختلاف الاعراض الذاتية للموضوعات.

غير أن إشكالات مهمة تواجه هذه النظرية، من أبرزها؛ أننا حينما نواجه مراتب متسلسلة من الموضوعات فلماذا نختار بعضها باعتباره موضوعا، ولا نختار ما هو أعم أو أخص منه. فمثلاً اذا كان موضوع علم النحو هو الكلمة والكلام، وموضوع فرع من فروعه هو الفاعل، لماذا لا يكون الفاعل بحد ذاته موضوعا لعلم مستقل؟ وكذلك الحال بالنسبة للفروع الأخرى.

والاشكال الثاني هو أن الكثير من الأعراض الذاتية لمسائل العلم، لا يمكنها أن تكون أعراضاً ذاتيةً لموضوع العلم؛ لأن موضوع العلم أعمُّ منها. والعارض الذاتي الخاص لا يكون عادةً عارضا ذاتيا عاما.

هنالك بالطبع أجوبة وحلول لكلا الإشكالين، لكنها عموماً ليست أجوبة مقنعة.[٢]

النظرية الثانية:

في ضوء الإشكالات الواردة على النظرية الاولى، قال بعض العلماء بتمايز العلوم على أساس تمايز أغراضها وغاياتها (أهدافها) وفي هذه الحالة يكون كل علم عبارة عن مجموعة من المسائل والقضايا ذات الغرض الواحد. واختلاف العلوم باختلاف أغراضها.[٣]

فعلم أصول الفقه مثلاً يتكوّن من مسائل وبحوث تنفع في استنباط الأحكام من مداركها الشرعية. وما يجمع هذه المسائل والبحوث تحت عنوان واحد هو هدفها الواحد وغايتها التي ليست سوى استنباط الاحكام الشرعية.

ويبدو أن ما يشبه الاشكال السابق يمكن توجيهه لهذه النظرية أيضاً، فالأغراض هي الأخرى ذات مراتب متسلسلة، وهناك أغراض أعم، وأغراض أخص. فلماذا نختار من بين كل هذه الأغراض المترتبة طوليا غرضا ننسب

إليه العلم، ولا نصنع ذلك مع الأغراض الأخرى؟ وكنموذج، فإن لنا غرضنا طبعا من مباحث «الحجج» في علم الأصول، فلماذا لا نعتبر هذا الغرض ملاكا لنشوء علم مستقل اسمه علم «الحجج»؟

من ناحية أخرى، إذا وجدنا مجموعتين من المسائل المتباينة تماماً، وكان الغرض من كلتا المجموعتين واحداً، فإن هذه النظرية تحتم علينا اعتبار المجموعتين من علم واحد، والحال أن ارتكازنا لا يقول بمثل هذه الوحدة. وكذلك الحال إذا قلنا بوجود غرضين لمجموعة واحدة من المسائل،عندها ينبغي اعتبارها مجموعة لعلمين متمايزين؛ لأن لها غرضين مختلفين، وهذا أيضا يخالف ارتكازنا الذهني.

النظرية الثالثة:

طرح المحقق الشيخ محمد حسين الإصفهاني نظرية ثالثة في هذا الباب، ضمن كتابه القيم «نهاية الدراية في شرح الكفاية» تشبه الى حد كبير النظرية الثانية، لكنها تحصّنتْ من بعض الإشكالات التي ترد على النظرية الثانية.

تقوم هذه النظرية على أساس مفهوم «المركب الاعتباري». والمركب الاعتباري هو الذي لا تكون وحدة عناصره المكوّنة له وحدةً حقيقية، وإنما هي وحدة عرضية مجازية. فالوحدة الحقيقية موجودة في محل آخر، ويمكن أن ننسبها بشكل مجازي الى هذه المجموعة. ومثال الوحدة الحقيقية؛ وحدة الجنس والفصل أو وحدة المادة والصورة، وهي الوحدة التي يتمخض عنها نوع معين. بينما لا تعتبر وحدة الطلاب في الصف الدراسي وحدةً حقيقية، وإنما هي وحدة مجازية تابعة لوحدة اللحاظ أو النظر أو العرض أو ما إلى ذلك من الظروف الطارئة.

وكل علم حسب هذه النظرية هو في الواقع مركب اعتباري، فالذي يجعل المسائل مجموعةً واحدةً هو الهدف والغرض الواحد المترتب عليها. ومع هذا فالعلوم تتمايز بهذه المركبات الاعتبارية وليس بأغراضها.

وكل مركب اعتباري يتمايز بذاته عن المركب الاعتباري الآخر. وكل مجموعة من المسائل تنفصل عن المجموعة الأخرى بشكل طبيعي. لكن الذي يصنع من المسائل مجموعةً واحدةً هو الغرض والهدف الواحد (ويمكن أن يكون شيئا آخر).

رغم التقارب الملحوظ بين هذه النظرية والنظرية السابقة، إلاّ أنها لا تنطوي على مؤاخذاتها. ومن ذلك أن المركب الاعتباري إذا كان له غرضان، فلا يعني هذا أنه (المركب الاعتباري) علمان متمايزان؛ لأن العلم مركب اعتباري، يتمايز ذاتياً عن العلم الآخر. نعم هذان الغرضان ساعدا في اجتماع مسائل هذا المركب الاعتباري، إلاّ أن العلم هو هذا المركب الاعتباري، وليس مجرد ما يترتّب عليه غرض معين.[٤]

لكن هذه النظرية ليست هي الأخرى بمعزل عن إشكالات ترد عليها. إذ يمكن أن تواجه إشكالاً يشبه ما ورد على النظريات السابقة؛ لماذا نختار من بين المركبات الاعتبارية المختلفة التي تجتمع حول أغراض طولية متباينة، مركبا واحداً نطلق عليه «علم الأصول»؟ فالغرض من كل فصل من فصول علم الأصول يمكن أن يخلق مركبا اعتباريا، نستطيع تسميته بالعلم الكذائي.

إن هذا الأشكال لا ينتفي بالأطروحة التي تُقدّمها النظرية الثالثة.

النتيجة

يبدو أننا مضطرون لقبول هذا الإشكال العام، والتعايش معه بشكل أو بآخر، فربما أمكن القول: إنه لا يوجد أي دليل منطقي متين على أن العلوم لابد أن تكون مقسّمة ومتمايزة بالنحو الذي هي عليه الآن، فقد يكون التوزيع الحالي للعلوم عائداً الى مسائل ذوقية ومزاجية وجمالية وترجيحات تاريخية ليس إلاّ.

فنحن لا نملك برهاناً منطقياً جازماً بأن علم الأصول لابد أن يكون علماً واحداً، وليس ثلاثة علوم؛ (أحدها يبحث في الألفاظ، والثاني في الحجج، والثالث في الأصول العملية). فمن غير المستبعد أن تكون بعض الترجيحات التاريخية، والميول الذوقية، والجمالية، أو الحاجات الخارجية الملحّة، هي التي أوجدت هذه الوحدة، من باب علاقة قضايا هذا العلم باستنباط الاحكام الشرعية، وكذلك الحال بالنسبة لبقية العلوم.

إذن فنحن بصورة عامة نقول بأن كل علم مركب اعتباري، غالباً ما تكون وحدته ناجمة عن وحدة غرضه. أما أن يكون لدينا برهان منطقي على أن العلم لابد أن يكون ذلك المركب الاعتباري المنبثق عن غرض معين، فهذا ما لا ندعيه.. وإنما هناك ترجيحات معينة ترسم حدود العلم.

ملاحظة أخيرة

وفقا للنظريات الثلاث السالفة، لا يمكننا التوفر على دليل للقول بأن لكل علم موضوعا واحداً. المحقق الخراساني يقدم في كفاية الأصول استدلالا يقول فيه: إن العلوم بالرغم من تمايزها بأغراضها، ولكنّ لكل علم في النتيجة موضوعا واحدا يجمع موضوعات المسائل المدرجة في ذلك العلم. ويعتمد الخراساني في استدلاله هذا على قاعدة (الواحد لا يصدر منه إلاّ الواحد). وقد نبّه بعض الباحثين الى أن هذه القاعدة لا تنطبق على الواحد النوعي، وبذلك يبدو أن الخراساني أقام دليله على مقدمة خاطئة.

أما المحقق الاصفهاني فإنه ينفي صراحةً لزوم الموضوع الواحد للعلم الواحد.[٥]

بعد هذا الاستعراض الذي ابتعد بنا قليلاً عن أصل الموضوع، نعود الى تعريف علم الكلام.

تعريف علم الكلام

اقتُرِحَتْ تعاريف متنوعة لعلم الكلام، منها التعريف الذي ذهب إليه القاضي عضد الدين الأيجي في كتاب المواقف، حيث قال: «هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه».[٦]

وتعريف سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد: «إنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من أدلّتها اليقينية».[٧]

وللمحقق اللاهيجي تعريفه في شوارق الإلهام بأنه: «صناعة نظرية يقتدر بها على إثبات العقائد الدينية».

وثمة مثل هذه التباينات حول تحديد موضوع علم الكلام أيضاً. وحسب ما ذكرناه في باب ماهية العلم وموضوعه، لا تبدو أيّ من التعاريف أعلاه مستندة الى دليل منطقي رصين.. ومع هذا يمكن بحسب الترجيحات المشار إليها، القول بأن علم الكلام هو العلم الذي يتولّى الدفاع العقلاني عن العقائد الدينية.

ونريد بـ «العقلاني» معنىً واسعاً يشمل حتى الاستدلال بالنقل، إذا كان أصل هذا الاستدلال قائماً على ضرورات عقلانية.

والمقصود بـ «الدفاع» حالة أكثر عمومية من «الإثبات» و«التقوية» و«التبرير» و«التبيين» و«التفسير».

يبدو أن هذا التعريف ينسجم مع التعاريف المذكورة.. مع أننا لا نرى له أية حتمية منطقية.

علم الكلام والفلسفة

لاشك أن علم الكلام يشتمل على مواضيع لا تندرج في نطاق الفلسفة، نظير مباحث إثبات النبوة الخاصة، أو إمامة إمام معين، أو بعض النقاشات

حول المعاد وإحباط الاعمال، وحساب يوم القيامة وتجسم الأعمال، وما إلى ذلك.

لكن المهم هو تشخيص تطابق أو تنافر هذين العلمين في المجالات العقلانية المحضة، مثل بحوث إثبات الواجب أو إثبات النبوة العامة أو الإمامة العامة، أو موضوعات الخير والشر، ونظام العالم والحكمة والعناية الإلهية. ويبدو أن هذه البحوث التي نجدها في الفلسفة وعلم الكلام على السواء لا تفصح عن أي اختلاف بين هذين العلمين. وبذلك يمكن القول: إن الكلام والفلسفة متطابقان ومتحدان في الكثير من الموضوعات النظرية والعقلانية المحضة، ولا يوجد فارق بينهما. لكن البعض مايز بينهما عبر القول بأن المتكلم لا يخوض في الفلسفة كما يحلو له بسبب التزامه الديني، فهدفه هو الدفاع عن الدين، وهو بذلك يختلف عن الفيلسوف الذي لا يهتم للنتائج التي يصل إليها.

والرد على هذا القول هو أن «حياد» الفيلسوف، و«التزام» المتكلم، من صفاتهما الخاصة، وليسا من قضايا علم الكلام أو الفلسفة، ولا من البراهين التي تقام في نطاق هذين العلمين لإثبات رؤية معينة أو لدحضها. ففي «العلم» نحن إزاء مسائل واستدلالات معينة وحسب، أما لماذا يخوض الانسان في هذا العلم، وما هي نيّته، فهذا ما لا علاقة له بماهية العلم.

وهذه النظرة تماثل الى حد كبير المعيار الذي وضعه بعض المتكلمين لتمييز الفلسفة عن علم الكلام، فقالوا: إن علم الكلام هو البحث في الموجود بما هو موجود، ولكن على سبيل قانون الاسلام.

وقد أوضح بعض الباحثين أن هذا الملاك لا يتمخض عن أية نتيجة؛ لأن الكثير من المحمولات الكلامية ثابتة لموضوعها في الواقع. والثبوت في الواقع، لا يمكن أن يكون على سبيل الاسلام أو على سبيل غير الاسلام.

وبالتالي يمكن القول؛ إنه بالرغم من الاختلافات التي قد تلاحظ بين الكلام والفلسفة، فإن ثمة أجزاء من هذين العلمين متطابقة تماماً، ولا يوجد أي مائز بينهما.

○ ما هو السبب في ازدهار وتقدم علم الكلام خلال القرون الاسلامية الأولى؟ وهل مُني هذا العلم بالفتور والركود خلال القرون الأخيرة الماضية؟ إذا كان الجواب ايجابياً، فما هي أسباب هذا الفتور؟ هل هي النزعات العقلية والنقلية التي ربما كانت لها تأثيراتها الايجابية أو السلبية في تطور علم الكلام؟ وما هي حيثيات هذا التأثير وتفاصيله؟

❐ صادق لاريجاني:

يمكن تصنيف هذا السؤال في عداد الأسئلة ذات الصبغة التاريخية، لذلك فهو بحاجة الى تحقيقات تاريخية واسعة، لا أزعم القدرة والعزم عليها الآن. والواقع أن أدوار السبات والركود التي يقال: إن علم الكلام مر بها خلال القرون الأخيرة، غير واضحة بالنسبة لي. وكما قلنا فإن الاجزاء التي تتطرق لقضايا إثبات الواجب وصفاته والنبوة العامة والإمامة العامة في علم الكلام، لا فرق بينها وبين الفلسفة، ولا يمكن التمييز بين أعمال الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام في تلك الفترة، شريطة أن نعتبر الكلام دفاعاً عقلانياً عن الدين، ولا نحبسه في الأطر الضيقة لصراعات الأشاعرة والمعتزلة، فأعمال صدر الدين الشيرازي والمحقق اللاهيجي والفيض الكاشاني والحكيم السبزواري وآقا علي مدرس زنوزي كلها في الواقع من الأعمال الكلامية، وجاءت عموماً في سياق الدفاع عن العقائد الدينية وإثبات التوحيد والمعاد.

بالإضافة الى ظهور آثار مهمة وقيمة فيما يتعلق بالجانب النقلي من علم الكلام خلال القرون المنظورة. وللتمثيل نذكر كتاب «عبقات الأنوار» لمير حامد حسين النيشابوري الهندي.

وبشكل عام فإن دعاوى الركود هذه بحاجة الى بحث وإثبات. خصوصاً وأن الكثير من الكتب والآثار ما تزال غير معروفة، وبحاجة الى من يستخرجها من رفوف المكتبات الخطية. فكيف يمكن إصدار حكم على الحالة الفكرية والنظرية لفترة من الفترات، في حين ما تزال العديد من آثارها طي الجهل والكتمان. نعم، ما هو واضح حاليا أن دروس الحكمة والكلام في القرون الأخيرة آلت إلى الأفول والركود.. ورغم أن الحوزات العلمية لم تخل من هذه الدروس بشكل كامل، لكن نتاجات مؤرخي الفكر والحوزات العلمية تشير الى أفول تدريجي منيت به دروس الحكمة والكلام، فلم يعد الإقبال عليها في مستوى دروس الفقه والأصول مثلا.

ولكن لا أعتقد أن السبب في هذا يرجع الى التيار النقلي الذي وقف بوجه التيار العقلي، بل ولا يمكن أن يكون لهذا حتى تأثير قليل في ظاهرة الركود هذه. لقد ازدهر علم الأصول في هذه الفترة بالذات، ولو كان تيار النقل قد تسبّب في تراجع علم الكلام؛ لكان لعلم الأصول نصيبه أيضاً من هذا التراجع، باعتبار طابعه العقلي الواضح، والحال أن الأمر ليس كذلك.

❑ **مصطفى ملكيان:**

يمتاز هذا السؤال بطابع تاريخي واضح؛ لذلك فإن الإجابة الدقيقة عنه تستلزم دراسات ومراجعات تاريخية لم يتسنّ لي القيام بها، ولذلك فإن ما سأقوله يبقى الصورة الاولية للإجابة التي قد لا تخلو طبعاً من نواقص واشكالات.

ربما أمكن القول: إن نطفة علم الكلام الإسلامي انعقدت في السنوات الأخيرة من العقد الرابع للقرن الهجري الأول، أثناء حرب صفين ومع ظهور الخوارج. فقد كانت النظرية السياسية للخوارج هي أن الحاكم الاسلامي يجب أن يكون أصلح المسلمين وأتقاهم.. وكانوا يعتقدون أن الذين يسعون جهدهم لتبوّء المناصب العليا، والذين يساندونهم في ذلك، إنما يرتكبون معصية كبيرة. وقد كانت لهذه النظرية في بداياتها صبغة سياسية محضة، لكنها تمخضت عن نتائج ذات أهمية بالغة في تكوين وتطوير الكلام الاسلامي. فقد تضمن موقف الخوارج الشكل الأولي لرأي «القدْريّة»، والقدرية هم طلائع المعتزلة، وقد كان للمعتزلة في القرون الاسلامية الاولى من التأثير والدور العميق الواسع في الديانة الاسلامية بما وضعوه من قضايا واشكاليات مهمة أمام الاسلام، مالا يمكن إنكاره، حتى إننا قد لا نشطّ إذا قلنا: إنهم خلقوا أزمة حقيقية للإسلام... وإذا لم يستطع الخوارج إرغام الأمة الإسلامية على الإجابة عن تساؤلاتهم، فإن التطورات اللاحقة أرغمتها على ذلك.

في سنة ٤١ هـ عندما صار معاوية خليفة على المسلمين، وتصدى للمناصب العليا أبناء من كانوا أعدى أعداء النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، أي الذين لم يكن في سلوكهم شيء يذكر من الصفات الاسلامية الحقيقية، اكتسبت إشكالية الخوارج مصداقية وأهمية أكبر وتوالدت المشكلة تدريجياً لتؤدي بالتالي الى ظهور وتطور علم الكلام في الاسلام. (٨)

وعلى كل حال فقد تحولت الخلافات والنزاعات السياسية للمسلمين الى أرضية خصبة نما عليها علم الكلام الاسلامي. و لهذا كانت قضايا الفِرقْ بين الايمان والاسلام، وماهية الاسلام والكفر، وأهل النجاة وأهل الهلاك، وحقيقة الايمان ومراتبه وعلاقته بالعمل، والموقف من المؤمن العاصي، وقضية الخلافة من أهم القضايا التي يبحثها علم الكلام. وحسب تعبير بعض الباحثين في تاريخ الكلام الاسلامي ومنهم جورج قنواتي، فلأن الاسلام «دين ودولة» ــ

حسب الفهم التقليدي له على أقل تقدير ـ فليس من المستغرب أن ينبثق علم الكلام فيه، من وسط الصراعات السياسية بين المسلمين.

بيد أن هناك أسبابا أخرى لازدهار علم الكلام في القرون الاسلامية الأولى. وقدكان السهم الأوفر في ذلك للقرآن الكريم، الذي لم يكن تاريخاً لشعب الله المختار (كما ينظر اليهود لكتابهم)، ولا هو سرد لسيرة وأقوال النبي عيسى عليه السلام (وذلك ما يقول به النصارى بالنسبة لإنجيلهم) وإنما هو كلام الله للناس.

وأعتقد أن ميزتين لهذا الكتاب السماوي لعبتا دوراً عظيماً فيما نحن بصدده الآن، أي في صناعة علم الكلام الاسلامي؛ الأولى دعوة القرآن وترغيبه وحثه الدائم على التعقل والتفكر والتفقه واكتساب العلم، مما لا نجد له نظيراً في الكتب الدينية الأخرى. والثانية عدم اشتماله على إجابة صريحة حاسمة لغالبية الاسئلة الكلامية والفلسفية التي واجهها المسلمون. وهذه الميزة الثانية للقرآن الكريم يمكن أن تكون مساحة واسعة للبحث والمناقشة. فهي التي لا تجعل من مراجعة القرآن فيصلاً نهائياً للسجالات والاختلافات الفكرية والعقائدية عند المسلمين، وهذا ما يحافظ على سخونة البحوث والسجالات وازدهارها وتنامي علم الكلام. فلو كان للقرآن الكريم موقف صريح حاسم من كل واحدة من المسائل والقضايا في علم الكلام، لما تمكنت كل فرقة ونحلة أن تنسب رأيها إليه، ولما استمر النقاش والجدل بين المذاهب والفرق زمنا طويلا. ومن انتفاء وارتفاع التالي في هذه القضية الشرطية، يمكن القول بانتفاء وارتفاع المقدم.

وقد كان للاديان السابقة على الاسلام نصيبها في تشكيل علم الكلام ودفع عجلته الى الأمام. وبالطبع فإن السهم الأوفر كان للأديان التي سجّلت وجودا معيناً في شبه الجزيرة العربية طوال الـ ٢٢ عاماً من نبوّة رسول الاسلام صلى الله عليه وآله وسلم، وكذلك الأديان التي تعاطت مع الإسلام والمسلمين إثر

الفتوحات الإسلامية اللاحقة في الإمبراطوريتين العظميين آنذاك؛ الساسانية في الشرق، والبيزنطية في الغرب، فلقد كان للروابط الرسمية وغير الرسمية، وعلاقات الصداقة أو العداء بين المسلمين من جهة، واليهود والنصارى والمانوية والمزدكية والزرادشتية من جهة أخرى، تأثير بالغ في نشوء علم الكلام. ويمكن التماس بصمات هذا التأثير في العديد من أبحاث وقضايا هذا العلم.

والفلسفة اليونانية هي الأخرى كانت ذات دور بارز على هذا الصعيد. فقد كان علماء الكلام المسلمون ينظرون وبدرجات متفاوتة الى الفلسفة اليونانية باعتبارها منظومة معرفية متجانسة ومتينة، يمكن أن تكون أساساً راسخاً للدفاع عن الدين الاسلامي مقابل سائر الاديان، أو لمساندة منهج كلامي معين ضد المناهج الكلامية الأخرى في الإسلام. ولسنا هنا بصدد البحث في صحة أو خطأ هذه الرؤية للفلسفة اليونانية (مع أنني أرى أنها لم تكن رؤية صائبة). فإذا كانت الفلسفة اليونانية قد قدمت خدمة معينة للاسلام، فقد كلّفت المخدوم كثيراً، وتركت فيه تأثيرات يراها فريق من العلماء والمفكرين المسلمين وغير المسلمين غير إيجابية بشكل من الأشكال.

وفيما يتعلق بالشق الثاني من السؤال، ينبغي القول: إن مفاهيم «الازدهار» و«الركود» و«الانحطاط» حينما تطلق على علم من العلوم، فإنها تفقد وضوحها وتتحول الى مفاهيم غامضة غائمة. وقبل أن نجيب عن السؤال «هل كان العلم الفلاني في الفترة التاريخية الفلانية، يمر بمرحلة ازدهار أم ركود أم انحطاط؟» بل وحتى قبل أن نطرح هذا السؤال، لابد أن نعرف ما هو المقصود من ازدهار العلم، أو ركوده، أو انحطاطه؟

إن تحديد المقصود هنا عملية في غاية الصعوبة، وهي اكثر صعوبة بالنسبة لعلوم خاصة مثل علم الكلام. ومن دون أن أحاول الولوج في هذه العملية الصعبة، أشير الى نقاط معينة تتعلق بهذا القسم عن السؤال والاقسام

اللاحقة.. وأعترف مقدما أن هذه النقاط لا تمثل الإجابة الشافية عن السؤال؛ لأنها لم تأتِ كنتيجة لتلك العملية الصعبة المذكورة:

أولاً: إذا كان الهدف من علم الكلام، تقديم منظومة متراصة من القضايا الدينية ومقتضياتها المنطقية، وتفسيرها وتبريرها.. فلابد من التقرير أن علم الكلام لم يبلغ هدفه هذا لحد الآن بأي شكل من الاشكال؛ ولذا لابد له أن يستمر في حياته ويواصل سعيه وحيويته وتفاعلاته.

ثانياً: منذ القرن الثامن الهجري وحتى فترات قريبة لم يُطرح سؤال جديد على علم الكلام الإسلامي، ولم تطرح إجابة جديدة عن سؤال قديم.. وبذلك شهد هذا العلم خلال تلك القرون حالة ركود وسبات. وأتصور أن بالإمكان تعليل هذه الظاهرة بالأسباب التالية:

أ ــ كانت الأمور تجري يوماً بعد آخر باتجاه سلب حرية التعبير عن الرأي والمعتقد من أتباع الديانات الأخرى في البلاد الإسلامية. وواضح أن طرح الاسئلة الجديدة، أو تقديم إجابات جديدة عن أسئلة قديمة، يستلزم أن يكون للجميع الحق والإذن بالتصريح بعقائدهم. وإذا سلب هذا الحق من البعض، خصوصاً إذا كان هذا البعض ممن يختلف معنا فكرياً وعقائدياً، وهو ما كان يحدث غالباً (السلب)، فلن تظهر أسئلة جديدة ولا أجوبة جديدة.

ولا تعنينا هنا الجوانب الاخلاقية والحقوقية والشرعية والفقهية في سلب حرية إبداء الرأي أو تحديدها. لكننا نقول: إن الآخر إذا لم يفصح عن عقيدته، بغض النظر عن صحة أو سقم عدم الافصاح هذا، ستترتّب على ذلك الآثار المذكورة.. وهكذا فإن التسامح واللين قبال تعبير الآخرين عن معتقداتهم شرط لازم لتطوّر علم الكلام، سواء أقرّ علم الفقه بهذا التعبير أو رفضه.

ب ــ إن المفكرين الاسلاميين كانوا يرون الدين الاسلامي ذا علاقة وارتباط وثيق بالفلسفة اليونانية. وما دامت هذه النظرة قائمة، أي مادام المسلمون يهتمون بالفلسفة اليونانية باعتبارها نمطا من التفكير العقلاني، فقد

كان علم الكلام يمر بعصره الذهبي، ويشهد الازدهار والتطور المضطرد. ولكن منذ أن أصبح الاهتمام بالفلسفة اليونانية يعني الإقبال على النمط الوحيد من التفكير العقلاني، أي منذ أن تصور المسلمون الفلسفة اليونانية نوعاً من العقلانية لا بديل له و لا نظير، وأخذوا يرفضون للأسف الشديد الآراء المخالفة لآراء افلاطون وارسطو، ولم يلتفتوا أو تجاهلوا عن عمد الاختلافات العميقة بين افلاطون وارسطو، منذ ذلك الحين أصاب علم الكلام الخدر والسبات.

ج ـ إن ارتباط علم الكلام بالقضايا الواقعية الملموسة في حياة الفرد والمجتمع الإسلامي أخذ يضعف تدريجياً. إن علم الكلام لا يواجه الأسئلة والتشكيكات الجديدة، إلاّ حينما ينزل الى الحياة الواقعية العملية للمجتمع الإسلامي.. لأن الحياة هي التي تتطوّر وتتحول بشكل مستمر، وتنتج بتطوراتها التساؤلات والاستفهامات الجديدة. ثم إن علم الكلام ينمو ويزدهر في وسط ثقافة دينية، يعتقد أصحابها أن الدين للإنسان، وليس الإنسان للدين، وحسب تعبير السيد المسيح عليه السلام فإن «السبت شُرّع للإنسان، وليس الإنسان للسبت»[٩].في مثل هذه الثقافة يرى الانسان المتدين طبيعة العلاقة بينه وبين الدين، كالعلاقة بين المريض والطبيب، وليس كعلاقة البستاني بالبستان.. ولأنه كذلك فهو يضع مشكلاته على شكل أسئلة أمام الدين، ويطلب منه الجواب. وفي غمار هذه التساؤلات والإجابات المستمرة ينتعش علم الكلام ويزدهر.

ثالثاً: يبدو من العسير القول: إن النزعة العقلية أو النزعة النقلية كانت لهما تأثيرات سلبية أو إيجابية على علم الكلام. بالطبع هنالك فرق كبير بين متكلم يرى أن الإجابة عن أي سؤال ورفع أية مشكلة، تتوقف بالدرجة الاولى على المعطيات العقلية، أي على مجموعة المعلومات التي نتلقاها من غير الوحي الالهي، أو قد نتلقاها من الوحي الإلهي.. وإن لم نحصل هناك على الاجابة الشافية، عندها فقط نرجع الى النصوص الدينية (= نوع من الاعتقاد بالعقل)، وبين متكلم يرى أنه من أجل حل أية مشكلة وتفسير أي غموض،

يتحتّم علينا أولا مراجعة النصوص الدينية المقدسة، ولا نستعين بالعقل إلاّ حينما نعجز عن استنباط الحل من النص الديني (= نوع من الاعتقاد بالنقل). والنقطة التي أريد التركيز عليها هي أن الفرق بين هذه النزعة النقلية وتلك النزعة العقلية، لا يجعل منهما عوامل لتطوير أو تضعيف علم الكلام. كما أنه لا شك في وجود فارق كبير بين عالم كلام يعتبر العقل مجرد وسيلة أو أداة أو أسلوب، يمكن بل يجب استخدامه لمراجعة النصوص الدينية من أجل اكتشاف واستنباط حلول المشكلات والقضايا المختلفة (= نمط آخر من النقل)، وبين متكلم لا يعتبر العقل مجرد وسيلة أو منهج لاكتشاف واستخراج أجوبة النصوص المقدسة عن الأسئلة البشرية، وإنما يراه مصدراً مستقلا تؤخذ عنه أجوبة الكثير من التساؤلات (= نمط آخر من العقلانية). لكن هذا الفارق أيضا، لا يمثل في حد ذاته مبرراً يجعل النزعة العقلية أو النزعة النقلية سببا من اسباب ازدهار أو تدهور علم الكلام.

وبالتالي فإن هناك فوارق مهمة بين متكلم يقول: إذا كان ثمة تعارض واقعي (وليس ظاهرياً) بين معطيات العقل ومعطيات النصوص الدينية، فينبغي الأخذ بما يقوله العقل (= نوع ثالث من العقلانية)، وبين عالم كلام آخر يذهب إلى أننا في حال اكتشاف مثل هذا التعارض، يجب أن نتمسك بما تفيده النصوص، ونترك معطيات العقل (= نوع ثالث من النزعة النقلية).. وهذا الفارق بدوره لا يهدينا الى أن أحد هاتين النزعتين كانت سببا في تفعيل أو تخدير علم الكلام. ولا بد من القول: إن النزعتين؛ العقلية (Rationalism) والنقلية (Revelationism) عندما تتعارضان، لا تخرج حالاتهما عن الحالات الثلاث المذكورة.. لكنني أغض النظر هنا عن مزيد من الخوض في هذه المسألة؛ لأن السؤال لا يرتبط بهما كما يبدو.

○ مـا هي علاقة علم الكلام بما يلي: أولاً: تفسير القرآن، وثانياً: علـم الحديـث، وثالـثاً: الاخـلاق، ورابعـاً: الفقه؟ إلى أي هذه العلوم يحتاج علم الكلام، وما هي العلوم التي تحتاجه؟

□ صادق لاريجاني:

يمكن ملاحظة علاقة متبادلة بين علم الكلام والعلوم المذكورة. فمن ناحية يؤثر الكلام في هذه العلوم، سواء كان تأثيره مباشراً أو غير مباشر. ومن ناحية أخرى تؤثر هذه العلوم في علم الكلام. وابتداءً، ينبغي الالتفات الى أن قنوات تأثير علم في علم آخر كثيرة ومتعددة، إذ يمكن لعلمٍ ما أن يطرح أفكاراً أولية في علمٍ آخر، أو يطرح أسئلة، أو يساعد في إثبات أو نقض نظرية معينة و . . . الخ. وبما أن علم الكلام انبثق بهدف الدفاع العقلاني عن الدين، وفضلاً عن طابعه العقلي المحض، يشتمل على طابع نقلي، فإنه بحاجة الى فهم الكتاب والسنة لسببين، ولذلك فإن تفسير القرآن والعلوم ذات العلاقة بالسنة لها تأثير بالغ فيه. السبب الأول: أن الكلام الاسلامي يريد الدفاع عن الاسلام. إذن فلابد أولاً من فهم الافكار والمتبنيات الاسلامية، ليتم بعد ذلك الدفاع عنها. ويتحتم البحث عن هذه الافكار والمتبنيات في نصوص الكتاب والسنة، وهذا البحث سيفضي الى تفسير القرآن وعلم الحديث وعلم الأصول والى حدٍ ما علم الفقه. والسبب الثاني: أن الجزء النقلي من علم الكلام يتحقق بالاستناد الى الكتاب والسنة. وهذا ما يجعلنا بحاجة الى العلوم ذات العلاقة بفهم وحجية الكتاب والسنة. أما الأخلاق، فإن لها حالتها الخاصة، وللأخلاق إطلاقات مختلفة، وقد يكون المراد بها في السؤال هو علم الأخلاق. وإذا اعتبرنا الأخلاق النظرية جزءاً من علم الأخلاق، فستتضح حاجة علم الكلام الى مثل هذا العلم. وإن مباحث الحسن والقبح من أهم قضايا علم الكلام، وهي الأساس للكثير من المسائل في هذا العلم.. وهكذا فإن علم الكلام يتوقف في الكثير من

قضاياه على علم الأخلاق النظرية. أما في الاتجاه المعاكس، أي من حيث تأثير علم الكلام على التفسير والعلوم الاسلامية الأخرى، فيمكن القول: إن حجية وفهم محتوى بعض الآيات والأحاديث تستند الى المباحث الكلامية. ففضلا عن أن مبدأ حجية القرآن الكريم ونزاهته عن الاختلاف والخطأ، وكونه حقا صحيحا، هو من المبادئ الكلامية، وكذلك مبدأ حجية السنة، فإن طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية غير ممكن أو أنه غير مُنقّح من دون العودة الى بحوث علم الكلام. وللمثال فإن فهم الآيات القرآنية التي تتناول صفات الباري عزوجل، ومسائل الجبر والاختيار والشر والخير وغيرها، إما ان يكون غير ممكن واما أنه سيكون غير منقح. فتبنّي أيّ من نظريات الجبر أو الاختيار أو الأمر بين الأمرين يستتبع فهما خاصا لطائفة من الآيات القرآنية.

وهكذا الأمر بالنسبة لـ «هو الأول والآخر والظاهر والباطن». ففهم وتحليل الأول والآخر والظاهر والباطن، يستلزم مناقشات عقلية ونظرية في إطار علم الكلام أو الفلسفة. ومثل هذا الكلام يمكن أن يقال عن فهم السنة. وبذلك تتضح طريقة تأثير علم الكلام على الفقه، وهي طريقة تتمثل غالبا بعلم الأصول والمعارف الروائية التي يمكن اعتبارها حلقة الوصل بين علم الكلام وعلم الفقه. ما ذكرناه كان مجرد نماذج للتأثيرات المتبادلة بين علم الكلام والعلوم الأخرى.. وواضح أن استيفاء مديات هذه التأثيرات والإحاطة بها يحتاج الى دراسات موسعة وتحقيقات عميقة ليس هذا مقامها.

❑ مصطفى ملكيان:

يعد تفسير القرآن الكريم و جانب من علم الحديث، خصوصاً ما يتعلق بتحليل الأحاديث وشرحها وفهمها، جزءاً من علم الكلام. ولا شك أن علم الكلام بحاجة إليها. وفي الأجابة عن السؤال الاول قلنا: إن علم الكلام هو السعي الممنهج لتفسير القضايا المطروحة في النصوص الدينية، ولأن هذه

النصوص هي في النموذج الاسلامي عبارة عن القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، فواضح أن علم الكلام يشمل تفسير القرآن وشرح وفهم الأحاديث.

أما الجانب الآخر من علم الحديث، وهو المقدم (باعتبارٍ ما) على الجانب المذكور، والمعني بتمحيص هل الأحاديث التي بين أيدينا حالياً صدرت فعلاً عن النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم وباقي الشخصيات الدينية المقدسة أم لا؟ هذا الجانب من علم الحديث لا يعتبر من علم الكلام، لكنه من العلوم التي يحتاجها علم الكلام، فعلى المتكلم أولا أن يحرز صدور القضية الفلانية على شكل حديث من الشخصيات المقدسة؛ ليمكن اعتبارها قضية دينية، ثم إدراجها ضمن القضايا التي يهتم علم الكلام بتفسيرها وشرحها ضمن نظامه العقيدي الخاص.

أما علاقة الكلام بالأخلاق والفقه، فإذا اعتبرنا الأخلاق والفقه علمين يهتمان بما يجب وما لا يجب فعله باطنيا وظاهريا من وجهة نظر الدين.. فيمكن القول: إن علم الكلام يحتاجهما، وهما بحاجة الى علم الكلام. وقد ذكرت في مقال سابق أن علم الكلام اليوم يشمل جميع القضايا الموجودة في النصوص المقدسة، سواء تلك التي ترمي الى الواقع أو التي تُعنى بالقيم، وهو بذلك معنيٌّ طبعاً بالقضايا الفقهية والاخلاقية في الدين. فعلى افتراض أن أحكاماً اخلاقية وفقهية كانت حقاً من الأحكام الدينية، سوف يتعين على عالم الكلام الدفاع عنها.. وبهذا فهو يحتاج الى هذين العلمين الذين يثبتان أن ما فيهما من أحكام وتعاليم مستقاة من النصوص الدينية.

ومن ناحية أخرى يحتاج هذان العلمان الى علم الكلام؛ لأن المبادئ الكلامية تؤثر في طبيعة استنباطات الفقيه وعالم الاخلاق من النص. وفي ذلك تفصيل لا تستوعبه هذه الأسطر.

○ ***ما هي برأيكم العلوم التي يتعاطى معها علم الكلام، ويتبادل معها التأثير والتأثر؟ (والمراد جميع العلوم البشرية من طبيعية وفلسفية وتاريخية وشهودية و.. الخ).***

□ **مصطفى ملكيان:**

يبدو أن الكلام يتبادل المنفعة ويتعاطى مع جميع العلوم البشرية سواء كانت تجريبية أو فلسفية أو تاريخية أو شهودية. [١٠] وقد تختلف طبيعة التعاطي من حالة الى أخرى، فمثلاً كيفية استفادة الكلام من المنطق تتباين كلياً عن كيفية استفادته من سائر العلوم. فما يتضمنه المنطق من تعليمات «يستعمل» في علم الكلام.. في حين ما تتضمنه العلوم الأخرى «يستهلك» في علم الكلام. ومع ذلك يبقى استخدام الكلام للعلوم الانسانية أضعاف استخدامه للعلوم التجريبية الطبيعية.

○ ***ما هي أهم القضايا والعناوين الكلامية في الوقت الحاضر (بحسب الأهمية والاولوية)؟***

□ **صادق لاريجاني:**

ترتيب المسائل الكلامية بحسب الأهمية عملية صعبة، والإحاطة بهذه المسائل أصعب بكثير. البعض من مسائل علم الكلام المعاصر (الجديد) هي ذاتها المسائل القديمة في علم الكلام؛ لأن طائفة كبيرة من قضايا التوحيد والمعاد تحتفظ بطابعها الإشكالي على مر العصور والأجيال؛ إنها أسئلة دائمية لا تتغيّر بالرغم من أن إجاباتها قد تكون متفاوتة عبر الظروف المكانية والزمانية. فالسؤال عن وجود الله مثلاً سؤال خالد مستمر مع الأجيال، وكذلك الحال بالنسبة للأسئلة عن حقيقة الانسان والمعاد. ولكن ثمة مسائل وقضايا لم

تكن مطروحة في الماضي، وقد برزت حاجات حديثة دفعت المتكلمين الى طرحها. ذات مرة صنفت مجموعة من المسائل الكلامية، في إطار مشروع علمي، على النحو الآتي:

١ ـ قضايا الدين والتدين بصورة عامة.

٢ ـ القضايا المتعلقة بفهم الدين (المعرفة الدينية)

٣ ـ القضايا المتعلقة بالمعتقدات الدينية الخاصة.

٤ ـ المباحث ذات الصلة بالقضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الدين. وواضح أن محور القضايا في النقطة الأولى هو الدين ذاته.. وعلى هذا الصعيد يمكن طرح الأسئلة التالية على بساط البحث:

(أ) ما هو الدين؟ وما هي الحدود بين «الدين» و«غير الدين»؟ وكيف ينفصل هذا عن ذاك؟ كيف يمكن تحديد تخوم الدين؟

(ب) ما هو جوهر الدين؟ هل للدين جوهر وقالب؟ أم أن كل أجزاء ومكوّنات الدين على مستوًى واحد بالنسبة إليه؟

(ج) ما هي لغة الدين؟ هل هي لغة واقعية أم قصصية أم بيانية؟ هل يتضمن الدين «الانشاء» فيما يتضمنه، وكيف؟ هل لغة الدين رمزية؟ هل للدين لغة خاصة به، أم أنه من هذه الناحية يناظر باقي الظواهر الاجتماعية؟ وهل يمكن فهم محتوى الدين من دون الاعتقاد به؟

(د) ما هي أسباب النزوع نحو الدين؟ وهذا سؤال يتفرع الى سؤالين: أحدهما تاريخي والثاني قيمي، ١ـ ما هي اسباب الميل نحو الدين عبر التاريخ؟ ٢ ـ لماذا ينبغي عقلاً اعتناق دين من الاديان؟

(ه) ما الذي يطلبه الانسان من الدين؟ وهل هذا السؤال سابق للتدين أم لاحق له؟

(و) ما هي العلاقة بين الدين وعلم الأخلاق والحقوق؟

(ز) ما هي العلاقة بين الدين والايديولوجيا؟

أما النقطة الثانية فتختص بفهم الدين ومعرفته.. وفي هذا المجال يمكن السؤال بما يلي:

(أ) كيف تحصل المعرفة الدينية؟ هل يقتصر فهم الدين على مراجعة النصوص الدينية، أم أن هناك أنواعا مستقلة من الفهم؟

(ب) بماذا يرتبط فهم الكتاب والسنة؟ وهل هذا الفهم ثابت أم متغيّر، كلي أم جزئي؟

(ج) بأي المناهج يمكن البحث في المعرفة الدينية؟ وكيف يمكن اثبات الترابط بين المعارف والعلوم، بالمنهج التاريخي أم المنهج المعياري؟

(د) كيف ينبغي حل التعارض بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية؟

وفي النقطة الثالثة تندرج مباحث خاصة من قبيل:

(أ) براهين إثبات الواجب.

(ب) صفات الواجب.

(ج) ظاهرة الوحي.

(د) إثبات النبوة والمعجزة

(ه) الإمامة والمهدوية.

(و) التكليف الديني وقضايا الحسن والقبح.

(ز) المعاد والقيامة وخلود الروح البشرية.

أما النقطة الرابعة فتبحث فيها قضايا الدين و السياسة والاجتماع والاقتصاد. وواضح أن كل واحد من هذه البحوث سيخرج عن نطاق علم الكلام؛ لأنها تبحث قضايا جزئية تنتمي الى علوم خاصة. ولكن بما أن مواقف وآراء الدين في هذه المجالات ينبغي أن تكون واضحة وأن يُدافع عنها بجد؛ لذلك من المناسب أن تطرح وتناقش ضمن علم الكلام بمعناه الشمولي الواسع.

والمسائل التالية تمثل نماذج مما ينبغي أن يبحث ضمن النقطة الرابعة؛

(أ) ما هي هيكلية الحكومة في الاسلام؟ هل يقول الاسلام بنمط معين من الحكومة؟ وما هو معيار مشروعية الحكومة في الاسلام؟

(ب) الاسلام والحرية.

(ج) الاسلام والعدالة، والبحث في حقيقة مفهوم العدالة.

(د) حقوق الانسان، والعلاقة بين الدين والحقوق الطبيعية للإنسان.

(ه) قضايا خاصة في قانون الجزاء الاسلامي.

(و) حقوق ومكانة المرأة في الاسلام.

(ز) النموذج المعيشي الاسلامي، قضية الزهد والإسراف.

(ح) طبقة رجال الدين ودورهم في الاسلام.

(ط) ثقافة عاشوراء والنهضة الحسينية.

(ي) إحياء الفكر الديني.

(ك) المِلْكيّة في الاسلام.

(ل) الاسلام وقضايا الفن.

❑ مصطفى ملكيان:

أتصور أن أهم القضايا الكلامية في الوقت الحاضر، بل وفي كل العصور هي العلاقة بين الدين والعقل، أو بين التدين والتعقل، وكيف يمكن للانسان التعقل والتفكّر والتأمل والاستدلال من ناحية، والتدين والالتزام بعقائد وتعاليم الدين من ناحية أخرى؟ والفرض الذي يشكل أساس هذه القضية العامة، بحيث إن قوته وضعفه (الفرض) يؤديان على التوالي الى تعقيد أو تسهيل هذه القضية، هو أن العلوم والمعارف البشرية، أي تلك التي تأتينا عن غير طريق الوحي الإلهي تتعارض والعلوم والمعارف الالهية أو ما يمكن تسميته بمعطيات الوحي.

الهوامش

(١) عبدالكريم سروش، القبض والبسط النظري للشريعة، مؤسسة صراط، الطبعة الثانية، ص ١٧.

(٢) الشيخ محمد حسين الاصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ج ١، ص ٢١ — ٢٧.

(٣) كمثال راجع؛ الملا محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص٥.

(٤) الشيخ محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ص٣٢.

(٥) الشيخ محمد حسين الاصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية ، ج١، ص ٣٤.

(٦) شرح المواقف، منشورات الرضي، ج١، ص ٣٤ و ٣٥.

(٧) التفتازاني، شرح المقاصد، ج ١، ص٥.

راجع:

Wensinck, A.J. The Muslim Greed, It's Genesis and Historical Development, 2nd ed. (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979, PP. 36 FF.)

انجيل مرقس، الباب الثاني، الآية ٢٧.

في هذا المجال راجع مجلة «نقد ونظر» السنة الاولى ـ العدد الثاني ـ ص ٣٨.

التجديد في علم الكلام

د. احد قراملكي*

* استاذ علم الكلام والفلسفة في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية بجامعة طهران.
ترجمة: حيدر نجف. قضايا اسلامية معاصرة، ع ١٤.

القسم الأول: اشكاليات التجديد

يرتبط تصميم هندسة معرفية لعلم الكلام الجديد بغربلة صفة «التجدد»، ومناقشة ما تعنيه هذه الصفة، وما يمكن أن يُراد من القابلية للتجديد في علم الكلام. إن الغموض الذي يكتنف صفة التجديد الى جانب الإقبال الواسع على الخوض في قضايا الكلام الجديد، أفرز الكثير من الإشكاليات والعقبات في طريق التفكير الكلامي المعاصر، وحين التمعّن في الكتابات والمحاضرات الكلامية الجديدة، نلاحظ أبعاداً واسعة لهذا الغموض المفضي الى التباسات واشكاليات عديدة.

عنوان «الكلام الجديد» من مصطلحات القرن الأخير في الثقافة الاسلامية. وكان شبلي النعماني (١٢٧٣ ـ ١٣٣٢) ممن أكدوا على أهمية التجديد في علم الكلام عبر كتابته تاريخاً للكلام الحديث. كما شدد الاستاذ مرتضى مطهري في مؤلفاته على ضرورة ايجاد تحوّلات في العلوم الكلامية، وتأسيس علم كلام جديد. ورغم أن ماضي الكلام الجديد لا يناهز المائة سنة، إلاّ أن الإقبال عليه بدأ حينما لوحظت «مسائل كلامية جديدة» في البرامج التعليمية الخاصة بالإلهيات والمعارف الإسلامية. ولعل واحدة من أبرز خصائص التفكير الديني في السنوات الأخيرة دراسته لقضايا الكلام الجديد ،فكثرة البحوث والكتب التي ظهرت خلال الأعوام الماضية حول الموضوع تشير بوضوح الى مستوى إقبال الدارسين على هذا المجال المعرفي. ومع أن من أسباب الاهتمام بالكلام الجديد في الأوساط الحوزوية والجامعية، إدراج المسائل الكلامية الجديدة في المواد الدراسية، غير أن الافتقار الى برمجة صحيحة، وبحوث قبلية، أدى الى دخول قضايا غير ذات صلة بالكلام الجديد

إليـه، الأمر الذي أفضى الى حصول تصوّرات مضبّبة عن الهوية المعرفية للكلام الجديد، لاسيما عند المبتدئين.

وفيما يلي نشير الى بعض مكامن الغموض والإشكال في نطاق امكانية علم الكلام للتجديد:

ايهام الانفصال

ثمـة رأيـان في تفسـير الكـلام الجديـد، نعـتقد أن أحدهمـا سـلك سـبيل الإفراط، والثاني سار في جادة التفريط. الأول يرى أن الكلام الجديد لا يشارك الكـلام التقـليدي إلاّ في الـلفظ والعـنوان، فـالكلام الجديـد علـم حديـث الظهـور مستقل تماما، ولا علاقة له بعلم الكلام الدارج في الثقافة الإسلامية القديمة.

أمـا الـرأي الثاني فيذهـب إلى أن إطـلاق صـفة الجديـد عـلى علـم الكـلام الحالي، هو في الواقع من باب التسامح والمجاز، فالكلامِ الجديد هو ذاته الكلام التقـليدي مـن حيـث أضـلاعه وأبعـاده ولا يخـتلف عنه إلاّ في اشتماله على مسائل جديـدة لم تكـن سـابقاً، فـالجدة مـن وجهـة الـنظر هـذه لا مـبرر لهـا سوى بعض المسـائل الكلاميـة الجديـدة، الـتي تطـرح في صـورة شـبهاتٍ، يتصدى المتكلمون لتفـنيدها عـلى أساس المباني والأساليب التقليدية تماماً، حيث يقال:«يستعمل في المحـافل العلمية اليـوم مصـطلح الكـلامِ الجديـد، ممـا يوهـم بـولادة علـم جديد. والحقيقـة أن علماً جديداً لم يظهر أبداً، وإنما هنـاك مسائل جديدة تضاف الى المسـائل الكلاميـة السـابقة، ممـا يعـني ظهـور مرحـلة تكاملية حديثة لهذا العلم. فمقتضى ظهـور العـلم الجديـد، أن يكون له موضـوع وهدف مستقلان في حين لا نلاحظ شيئاً من هذا الاستقلال في المسائل الجديدة لعلم الكلامٍ».(١)

يسـتقر هـذا الـرأي عـلى فرضـية يمكـن تسـميتها مـنطقياً بخطـأ إيهـام الانفصـال، والفرضـية هـي أن الـرأيين أدنـاه منفصـلان على نحـو مانعـة الخلوّ، بحيث يعني بطلان أحدهما، صدق الآخر بالضرورة. والرأيان هما:

١ ـ الكلام الجديد، علم حديث تماماً، ليست له أية مشتركات مع الكلام التقليدي.

٢ ـ ليس الكلام الجديد سوى مسائل كلامية جديدة.

وهناك عدة عوامل أدت الى هذا الخطأ، من أهمها غموض مفهوم التجديد كصفة لعلم الكلام، وضبابية الارتباط المعرفي بين اضلاع العلم وجوانبه المختلفة. ونحاول في هذا البحث تقديم نظرية تشتمل على الرأيين السابقين مضافاً الى صورة ثالثة للتجديد. وهي صورة يكون وفقها الكلام الجديد علماً يحتفظ بهويته الكلامية من ناحية، ومن ناحية أخرى لا ينحصر التجديد في ضلع واحد من أضلاعه، كالمسائل مثلا، وإنما يطرأ التحديث على جميع الأضلاع، كما تتعرض هندسته المعرفية للتحول والتجديد أيضاً. وعليه لن يكون ثمة انفصال مانع للخلو بين الرأيين المذكورين، حتى يكون بطلان أحدهما مستلزماً لصدق الآخر، وإنما يمكن طرح وجهة نظر ثالثة تفيد أن الكلام الجديد نظام كلامي حديث بهندسة معرفية جديدة.

ويتوقف التفضيل بين هذه الآراء الثلاثة على التحقيق المنهجي في قضيتين: ما هو المتعلق الرئيسي للجدة في علم الكلام؟ وما هو مفهوم التجديد في علم الكلام؟

الغموض في مفهوم التجديد

غموض معنى التجديد أو التجدد من المواضع الخطيرة المفضية الى كثير من الأخطاء والزلل في هذا الموضوع، ففضلاً عن أن «التجدد» غامض من حيث البناء اللغوي، فإنه مبهم أيضاً باعتباره صفة لعلم الكلام. فهل يعني التجديد حين نضيفه الى علم الكلام، ذات الحالة بالنسبة لإضافته الى سائر العلوم؟ فنحن نصف الكثير من العلوم بأنها جديدة، فنقول المنطق الجديد، والرياضيات الجديدة، والطب الحديث، وعلم الفلك الجديد، والفلسفة

الجديدة. فهل يأخذ التجدد معنىً نسبياً بالضرورة، لا يدل على أي تعيّن معرفي؟ وهل التجدد حصيلة المقارنة بين حقبتين تاريخيتين وحسب، ولا يستعمل إلاّ لتمييز الحقبة اللاحقة عن الحقبة السابقة؟ وهل يمكن للبحث في عنوان التجديد أن يحل محل التأمل في المعنون، والتعمق في الهوية المعرفية للكلام المعاصر؟

يعود الأصل في غموض مفهوم التجديد في علم الكلام، الى الخلط بين معنيين للجدة في هذا العلم. وسنشير في الأقسام الآتية الى أن الكلام يقبل التجديد بمعنيين: المعنى الأول الوصف العام للتجدد، أي الذي يفيد كونه حالة نسبية للتمييز بين مرحلتين في تكامل العلوم سابقة ولاحقة. والثاني الوصف الخاص بالكلام والذي لا يتضارب والتعيّن المعرفي لعلم الكلام.

والجدة في علم الكلام بالمعنى الثاني كالجدة في الفلسفة التي تطلق على الآراء الفلسفية منذ القرن السابع عشر حتى التاسع عشر، فهو معنى لا يراد منه مجرد التفريق بين دورين زمنيين، وإنما يرتبط بماهية العلم وخصائصه، ولذلك تبقى صفة الجدة ملازمة له حتى لو صار مستقبلاً أمراً قديماً، فكما لا نسمّي «الفلسفة الحديثة» في القرن السابع عشر حتى التاسع عشر فلسفة قديمة، بذريعة ظهور فلسفة أحدث منها في القرن العشرين نسميها «الفلسفة المعاصرة»، كذلك لن نطلق على الكلام الجديد «حاليا» تسمية «الكلام القديم» فيما لو ظهر مستقبلاً كلام أحدث من الكلام الذي لدينا في الوقت الحاضر. وبالطبع فإن التأكيد أكثر من اللازم على لفظ «الجديد» قد يثير بعض الأخطاء ويؤدي الى نزاعات لفظية صرفة. وعلى كل حال نسمي الكلام المناسب للعصر الحاضر بالكلام الجديد لأسباب معينة تتضح اكثر عند دراسة الخصائص المعرفية للكلام المعاصر في مقامي التعريف والتحقق.

الخلط بين مقامي التعريف والتحقق

تحقق العلم وتعريفه مقامان منفصلان، لكل منهما مستلزماته وأدواته الخاصة، وعدم التفكيك بينهما يعدُّ من مواطن الغموض والإشكال في تحليل هوية الكلام الجديد، فبسبب الحصول التدريجي للعلوم البشرية، توجد عادة فاصلة معينة بين مقام تعريف هذه العلوم (ما ينبغي ان تكون عليه) وبين مقام تحققها (ما هي عليه فعلاً).

ومن هنا تختلف أحكام مقام التعريف عن احكام مقام التحقق، فنقد مقام تحقق العلم والبحث في نقاط ضعفه ونقصانه واتقانه ونقائه لا يتيّسر إلاّ حينما تكون لدينا صورة واضحة لمقام تعريف العلم. إذ في البداية ينبغي تقديم صورة واضحة للكلام الجديد بهذا المعنى، أي صورة خاصة بمقام التعريف؟

ورسم صورة متكاملة ناصعة للكلام المناسب للعصر الحديث، يتوقف قبل كل شيء على معرفة المتطلبات والمشاكل والقضايا التي يواجهها المتكلم المعاصر، ثم يرتبط بالدرجة الثانية بالتعرّف الدقيق على أذهان ومناهج ولغات المخاطبين.

كيف يجب أن يكون الكلام الجديد، حتى يغدو قادراً في العالم المعاصر على تقديم الفكر الديني والإيمان الاسلامي للناس، ولا يجيب فقط عن الشبهات الكلامية الجديدة، وإنما يجتذب قلوب العالم الى تعاليم الوحي ومفاهيمه؟

إن شخصيات علمية من قبيل محمد اقبال ومرتضى مطهري طمحوا الى مثل هذه المنظومة الكلامية. وطبعاً يعتمد تقييم انجازات المتكلمين الجدد ومستوى نجاحهم في الوصول الى هذا النظام، على نقد الفكر الكلامي المعاصر (في مقام التحقق).

إن عدم الاهتمام بتأسيس نظام كلامي متين يناسب الواقع المعاصر، والاكتفاء بمعالجات متسرعة منفعلة للمسائل الكلامية الجديدة، من دون التوقف عند المباني والأسس اللازمة لهذه العملية، من أهم أسباب فشل المتكلم

المعاصر في عرض الايمان الديني والدفاع عن معطيات الوحي في الوقت الحاضر.

والذين لا يبدون تعاطفا مع الكلام الجديد، ولا يرون ضرورة لتأسيس نظام جديد لعلم الكلام، إما أنهم يجهلون التحولات الهائلة في المجالات الفكرية والحياتية للانسان المعاصر خلال القرون الأخيرة، وإما أن معطياتهم في الكلام الجديد مقتصرة على مباحث مشتتة لا تسمن ولا تغني من جوع.

الغموض في البناء الهندسي للعلوم

شدّد القدماء على أن العلم ليس سوى مسائله. ورغم القيمة المنطقية لهذا الرأي، بيد أنه قد يؤدي الى بعض الأخطاء، فهو عادة ما يُغفِل الترابط الوثيق بين الأضلاع المتعددة لمعرفة من المعارف، فمسائل العلم تتحدد بمناهجه ومبانيه وتوجهاته. من هنا يكون التأكيد على أهمية المسائل، وأن العلم ليس سوى مجموعة مسائله، تأكيداً على تماسك جميع الأضلاع في ذلك العلم، بمعنى أن العلم ليس مجرد مجموعة من المسائل مصفوفة بجوار بعضها، وإنما الذي يمنحها صفة العلم، هو النظام الهندسي الذي يجمعها، فلكل علم نظامه الهندسي المتكوّن من أضلاعه المختلفة كالمنهج واللغة والتوجهات والموضوع والمبادئ والمسائل.

إن النظرة الهندسية للمعرفة تتفاوت عن النظرة الذرية (القضييّة)، في أنها تستلزم القول بالتغيّر في جميع أضلاع النظام الهندسي إذا ما حصل تغيير في أحد الأضلاع. وكثيراً ما تواجهنا آراء حول التجديد في علم الكلام تُغفِل البناء الهندسي لهذا العلم ولا تهتم بالتماسك المتقابل بين أضلاعه.

القسم الثاني: متعلق التجديد في علم الكلام

في علم الكلام، ما الذي يقبل التجديد، فيكون العلم تبعاً له جديداً؟ وبعبارة أخرى: هل وصف الكلام بالجديد وصف لحال الشيء، أم وصف لحال متعلّقه؟ وما هو المتجدد الحقيقي في علم الكلام؟ في هذا القسم نحاول نقد الأجوبة المطروحة عن هذا السؤال، ومناقشة النظريات المحتملة. وفي القسم اللاحق سنطرح النظرية المختارة من بين هذه النظريات المتعددة.

المسائل

من أشهر النظريات في تفسير الكلام الجديد النظرية القائلة: إن «الكلام الجديد ليس سوى مسائل كلامية مستحدثة». وحسب هذه الرؤية يطرأ التجدد على أحد أهم أضلاع علم الكلام، وهو «المسائل»، ولهذا فإن مصطلح «الكلام الجديد» هو في الواقع من باب تسمية الشي باسم أهم أركانه. وعليه فإن إطلاق صفة «الجديد» على علم الكلام يأتي في إطار المجاز والتوسع والمسامحة. ولا فرق بين الكلام الجديد والكلام القديم غير إضافة بعض المسائل.

الكثير من المعاصرين يذهبون الى هذا القول عند تحليلهم مفهوم التجديد في علم الكلام، وبالإمكان الاشارة الى نماذج من آرائهم:

أ ـ «أقترح أن نستعمل تعبير (الجديد) كإشارة الى بعض المسائل التي هي في الوقت الحاضر جديدة.. إنه مجرد لفظ يشير الى عدد من المسائل تطرح حالياً على بساط البحث، فيما لم تكن مطروحة في السابق، لذلك فهي جديدة».(٢)

ب ـ «بما أن غالبية المباحث المطروحة ضمن نطاق علم الكلام في الوقت الحاضر، هي مسائل تختلف تماماً عن مباحث الكلام التقليدي، ولا نجد لها أثراً في الكتب الكلامية القديمة، لذا تصوّر البعض أن هذه المعارف تشكّل علماً جديداً مستقبلاً، بموضوع وتعريف خاصين. ولكن نظراً لما أسلفناه يمكن القول: إن هذا مجرد خيال ووهم، فالكلام الجديد والقديم مشتركان في الموضوع

والتعريف والغاية وحتى في أساليب الاستدلال أحياناً. والفارق الوحيد بينهما في المسائل فقط، وخصوصا في المسائل السلبية ومبادئ الاستدلال». [٣]

يمكن تسليط أضواء النقد من عدة زوايا على هذه النظرية التي تحدد التجديد الكلامي داخل نطاق المسائل فقط. وهنا نطرح بعض نقاط نقدية في هذا الباب:

أولاً: يعود شيوع هذه النظرية الى نوع تصور الإنسان عن العلوم وفكرته عن ماهية كل علم من العلوم، فالمهتمون بمقام التحقق دون التعريف في دراستهم للعلوم، يلاحظون في العلوم مسائلها قبل كل شيء، ولا يتوسعون في باقي أركان العلم، فيجدون في مواجهتهم الأولى لعلم الكلام الجديد مسائل لم تكن موجودة في الكلام التقليدي.

ويبدو أن حصر تحولات العلم بتحولات مسائله ناجم عن نمط من أنماط «الاختزالية» [٤] وقائم على أساس أسلوب خاطئ يأخذ وجها من وجوه الشيء تاركاً الاهتمام بكنهه وهويته، أي اقصار التوجه بالسطح الظاهري للتجديد وإغفال المستويات العميقة.

ثانياً: التجدد في مسائل علم الكلام بمعنى «ظهور مسائل جديدة على امتداد الحركة التكاملية التاريخية لعلم الكلام» لا يختص بعلم الكلام فقط، وإنما كل علم من العلوم، في مقام التحقق، ينمو عبر ظهور مسائل جديدة فيه؛ لأنه بالتالي يُستحصَل ويُكتشف بشكل تدريجي. ولا نقاش حول قابلية علم الكلام على التجدد من هذه الناحية، بل الخلاف حول التجدد بمعنىً آخر يختص ببعض العلوم، ومنها علم الكلام.

ثالثاً: القابلية على التجدد في المسائل، بالمعنى الوارد في هذه النظرية، مفهوم نسبي تدريجي، فعلم الكلام كالعلوم الأخرى يكتسب مسائل جديدة خلال حركته وتطوراته التاريخية، بحيث تكون كل مرحلة فيه جديدةً بالنسبة الى الدورة السابقة، وقديمةً بالقياس الى الدورة اللاحقة. ولا خلاف حول هذا

المعنى من معاني التجدد، فإنكاره إنكار لبديهيات التاريخ، وإنما النقاش حول التجديد الدال على تعيين معرفة خاصة. وبهذا المعنى يجري الحديث عن علم الكلام الجديد. وفي القسم الرابع سنتطرق لهذا المعنى من التجدد.

رابعاً: القول بتحول مسائل العلم يستلزم القول بتحول باقي الأضلاع المعرفية للعلم، ليس على أساس الفهم الحديث وحسب، بل حتى وفقاً لفهم القدماء أيضاً، فعلى أساس منطق العلوم عند الماضين ليس العلم سوى مسائله. واكتشاف هذه القاعدة ناتج عن الادراك العميق للترابط بين أضلاع العلم المختلفة، لاسيما اركانه الثلاثة؛ المسائل والمبادئ والموضوع. فعلى أساس هذه القاعدة تشكل المسائل جميع أضلاع الهندسة المعرفية للعلم، بحيث إن التجديد في المسائل يستلزم التحول في مجمل الهندسة المعرفية للعلم.

التدقيق فيما يوجب المسائل الجديدة، والتعمق فيما تقتضيه هذه المسائل الجديدة، يدل على صدق الادعاء المذكور، وذلك لما يلي:

أولاً: ظهور مسائل جديدة ناجم عن عوامل أهمها ظهور أسس وتوجهات جديدة في عالم الأفكار. وعليه، فبروز مسائل كلامية جديدة يكشف عن وجود نتائج وأسس مستحدثة تشكّلت على أساسها شبهات جديدة. فلماذا لم تكن لدى القدماء قضايا نظير: علم نفس الدين، وعلم اجتماع الدين، وتحليل مدلول النصوص الدينية في الكلام اليومي المتداول؟ هل لهذا من سبب غير عدم وجود التوجهات والأسس الكافية التي واجهها مخاطبو الوحي اليوم، فكان لها تأثيرها في تعاطيهم مع الأفكار والتعاليم الدينية؟

ثانياً: ظهور مسائل جديدة أوجد أساليب ومباني جديدة في علم الكلام، وخلق فهماً حديثاً بخصوص دور المتكلم ومهماته، فكل مسألة لها أسلوبها البحثي الخاص. وبذلك يكون طرح مسائل كلامية جديدة سبيلاً الى تنويع منهجي وإثراء أسلوبي في علم الكلام، الذي هو خلافاً للفلسفة الأولى لا يستند

على أسلوب البرهان فقط، وإنما يتحرّر في استعمال الأساليب بحسب نوعية المسائل المطروحة.

وهذه الحقيقة ـ القائلة بأن التطور في المسائل يفضي منطقياً الى تحول في الأساليب ـ أذعن لها حتى اتباع نظرية حصر التجديد الكلامي في مسائله، بقولهم: «... الشيء الوحيد الذي يمكن قوله بخصوص هذه المسائل، هو أن اسلوب تحليلها لا يمكن أن يكون عقلياً، وإنما ينبغي اختيار اسلوب يتناسب مع المسألة ذاتها».(٥)

الذي يفهم من هذا الرأي أن التجديد في المسائل يمكن ـ بل يجب ـ أن يفضي الى تجديد في ضلع آخر من أضلاع العلم، وهو المنهج. ولا شك أن اتخاذ منهج يناسب المسألة الجديدة يقتضي مبانٍي معرفية جديدة. والنتيجة هي أن ظهور المسائل الجديدة يشي بوجود مبانٍ حديثة لدى مخاطبي الوحي في العالم المعاصر. ولا يستطيع المتكلم من دون فهم هذه المباني واتخاذ موقف رصين منها، أن يتواصل مع مخاطبيه. وعليه لا يمكن معرفة المسائل الجديدة كما هي من دون الوقوف على أسس ومباني التفكير الحديث، وبالتالي فإن نظرية حصر التجديد الكلامي في المسائل يقتضي منطقياً نوعاً من التهافت؛ لأنها (النظرية) بدورها تنتهي الى القول بقابلية سائر أبعاد علم الكلام على التجدد.

خامساً: البعض استدل على حصر التجديد في المسائل عن طريق القياس الاستثنائي أدناه:

المقدمة الأولى: إما أن تجدد الكلام مقتصر على مسائله، أو أن الكلام الجديد علم جديد ذو موضوع وهدف مستقلين.

المقدمة الثانية: الواقع أن علماً جديداً لم يظهر.

إذن: لم يحصل غير إلحاق مسائل جديدة بالمسائل الكلامية السابقة.(٦)

ثمة في هذا الاستدلال خطآن، وهما:

أولاً: من شروط هذا البرهان أن تكون المقدمة الاولى منفصلة مانعة للخلو. والحال أن المقدمة الاولى لا تتضمن مثل هذا الانفصال، بل فيها إيهام بالانفصال. إذ يمكن افتراض أن كلتا الحالتين كاذبة، وفقاً للنظرية المختارة التي سنتطرق إليها في القسم الثالث، ثمة فرض آخر غير الحالتين المذكورتين.

ثانياً: لا يعني التجدد إلزاما ظهور أمور أخرى، لذلك يمكن أن يتجدد علم الكلام من حيث الموضوع والأهداف، بدون أن يعني هذا التجدد إلغاءً للموضوع والأهداف السابقة، وظهور موضوع وأهداف مستقلة جديدة تماما، وإنما يمكن أن يكون بمعنى ظهور تصور جديد لنفس الموضوع والأهداف. وقد زعم البعض أن المتكلمين الجدد أعادوا بناء أهداف علم الكلام وقضاياه.

الموضوع

فريق من الباحثين يرى التجديد في الكلام بمعنى التجديد في الموضوع فقط، ويعتبرون أهم خصائص الكلام الجديد قابليته على التطور في هذا الضلع من الكلام. وكمثال؛ أجاب أحد الباحثين المعاصرين عن السؤال: «ما هو موضوع البحث في علم الكلام؟» بالنحو التالي: «لم يتطرق علم الكلام المعروف لحد الآن في الثقافة الاسلامية، الى جميع القضايا الموجودة في النصوص الدينية والمذهبية، وإنما اعتبر القضايا القيمية مثل ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ (البقرة ١٩٤) و﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله﴾ (الحشر ١٩) خارجة تماماً من حيّز بحثه. وحتى القضايا الواقعية لم يتناولها علم الكلام برمّتها، ومثال ذلك ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾ (الانبياء ٣٠) أو﴿وما هذه الحياة الدنيا إلاّ لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان﴾ (العنكبوت ٦٤) وإنما خاض في أهمها، كالقضايا الخاصة بصفات الباري وأفعاله، والنبوة العامة والخاصة والمعاد. وطبعاً تناول أحياناً القبليات والمقدمات الضرورية لهذه القضايا الواقعية. لكن ما يبحث اليوم في الثقافة

الغـربية تحـت عـنوان «الكـلام» أو بتعـبير أدق «الإلهيـات» *Theology* يشـمل القضايا الواقعية والقضايا القيمية على السواء».[٧]

ويمكن نقد هذه الرؤية ومناقشتها من عدة وجوه:

الأول: يعـود الى الدقـة الـتاريخية الـتي يتمـتع بهـا هـذا الـرأي، فـالكلام التقليدي لم يختص لا في مقام التعريف ولا في مقام التحقق بالقضايا الوصفية الواقعيـة المهمـة دون سـواها، وإنمـا تدلـنا مـراجعة تعـاريف علـم الكـلام الـتي أوردهـا العلماء المسلمون بـأن موضوع علم الكلام عُرِّف بالشكل الذي يشتمل على جميع المعارف والقضايا الدينية. فالفارابي أورد في تعريفه «الكلام صناعة يقتدر بهـا الانسـان على نصـرة الآراء والأفعـال المحدودة، التي صرح بها واضع الملة، وتـزييف مـا خالفهـا بالأقـاويل».[٨] والغـزالي يذكـر أسـاساً أعـم الأشـياء، والقاضي الإيجي يراه كل انواع المعرفة بالفكر الاسلامي.

وفي مقـام الـتحقق تدلـنا الدراسـة الدقيقـة لـتاريخ الافكـار الكلاميـة أن المتكلمين خاضوا في جميع المسائل ذات العلاقة بالتعاليم الاسلامية، فقد بحثوا خلال المراحل المختلفة لعلم الكلام، ولأسباب متفاوتة، القضايا الدينية، بغض الـنظر عـن كونهـا واقعيـة وصفية، أو قيميّة، مهمّـة أو غـير مهمّة. وبذلك دُرست طـوال الحقـب المـتلاحقة لعـلم الكـلام الاسـلامي مسـائل متـنوعة مـثل الأمـر بالمعـروف والـنهي عـن المـنكر، والشـفاعة، والـبداء، والفـلاح، والسـعادة والشـقاء الخـالد بالنسـبة للفاسـقين، والآجـال، والآلام، وفوائـد البعـثة، والحسـن والقـبح، والتكليف وايجابياته، و...الخ. إلاّ أن حصر الاهتمام ببعض النصوص الكلامية الكلاسـيكية في القـرنين السـابع والـثامن، مـن الطـبيعي أن يـؤدي الى توهـم أن المتكلمين المسلمين لم يدرسوا سوى القضايا الواقعية المهمة.

الثاني: يـرجع الى غمـوض معـنى كـلمة «المهـم»، فحيـنما يقـال: إن الكـلام التقـليدي اقتصـر عـلى القضـايا الديـنية المهمـة، بيـنما تطـرح اليـوم في الـبحوث الكلاميـة جميـع القضـايا الديـنية، لا يـبدو معـنى «المهـم» و«الأهميـة» في هـذه

العبارات واضحا ومفهوما. فعلماء الكلام الذين تنازعوا حول حدوث القرآن أو قدمه بأشد ما يكون النزاع، وخاضوا معارك ضارية فيما بينهم من أجل هذا الموضوع، لاشك أنهم اعتبروه مهماً جداً، ووجدوا أن القضايا الدينية ذات الصلة بكلام الباري عزوجل قضايا مهمة للغاية. وإذا كان ثمة انتقاء وتفضيل للمسائل في ذلك الوقت، فهو انتقاء موجود اليوم أيضاً، ولو لاحظنا مجمل الأفكار الكلامية في تاريخ الاسلام، سنجد أن كل التعاليم الدينية كانت يوماً ما عند فرقة من الفرق مسائل كلامية تنال نصيبها من البحث والدراسة.

الثالث: يختص بالتمايز بين القضايا الواقعية والقضايا القيمية في النصوص الدينية، فكما أشار بعض المعاصرين، تمتاز النصوص السماوية، لاسيما القرآن الكريم ببناء خاص يختلف عن النصوص والكلام الانساني، لذا لا يمكن التمييز فيه بين القضايا الوصفية والعبارات القيمية، كما يمكن ذلك في الأحاديث البشرية المتداولة، فكلٍ آية في القرآن الكريم إذا أمعنا النظر فيها، وجدناها من ناحية تصف حقيقةً ما، ومن ناحية أخرى توصي بقيمة من القيم. وهذا أحد أبعاد قدسية اللغة الدينية، وواحد من معاني البطون المتعددة للقرآن الكريم، أن يكون في وصفه توصيات، وفي توصياته أوصاف وتقارير واقعية. فالوصف الذي تعطيه القضايا الدينية للحقائق، يستبطن في طياته معاني سامية للقيم والحياة والأخلاق، لذلك فإن مخاطب الوحي يكون ازاء عبارات ذات وجهين على أقل تقدير، يستطيع استلهام البصيرة منها الى جانب معرفته بالقيم والتكاليف.

ولذلك قيل: «من الخطأ تقسيم قضايا وعبارات النصوص المقدسة الى وصفية وقيمية؛ لأنه تقسيم يستلزم فرضا مسبقا يقول: إن هناك قضايا وصفية محضة، وقضايا قيمية محضة. وهو افتراض غير صحيح بالمرة. وحتى لو سلّمنا بوجود طائفة من القضايا الوصفية، وأخرى من العبارات القيمية، فسنلاحظ أن الوصف والقيم متمازجان بشكل معقد جداً في جميع الكتب

المقدسة. فالفلسفة (الطاوية) الصينية، تتضمن القوانين العامة لعالم الوجود، الى جانب التكاليف التي على الإنسان القيام بها. كذلك الحال بالنسبة لإرادة الباري التي اوحيت للأنبياء، فهي وصفية وقيمية في آنٍ واحد. وحتى شهادة التوحيد (لا إله إلاّ الله) تتجاوز كونها تقريراً لحقيقة معينة؛ لأن فيها معرفة الانسان بالمبدأ المتعالي لكل خير، والحجة الأخلاقية التامة، وحينما يلهج بها الانسان إنما يتخذ موقفا التزاميا تعبديا من الباري عزوجل».[٩]

الذي يبدو من دراسة نظرية «تفسير التجديد الكلامي بالتحولات في الموضوع» أن التحول في موضوع علم الكلام هو بلا شك إحدى مميزات الكلام الجديد، لكن حصر التجدد الكلامي في هذا الضلع خطأ، من نوع أخطاء أخذ وجه من الشيء مكان كل هويته (مغالطة الكنه والوجه) هذا أولا، وثانيا يبدو أن التحول في موضوعات علم الكلام هو من ناحية معلول للتحول في باقي أضلاعه المعرفية، كالمباني، ومن ناحية أخرى سبب في تغييرات تطرأ على سائر الأضلاع ومجمل الهندسة المعرفية لعلم الكلام.

وعليه لا يمكن القول: «إن الكلام في عصرنا لم يتغير تغيراً ملحوظاً من حيث المنهج والغاية، بل كان الفارق الكبير في إطار الموضوع.. ففي الوقت الحاضر اتسع موضوع علم الكلام اتساعاً كبيرا، وأصبح يشمل الدفاع عن كل القضايا الدينية».[١٠] إذ من الواضح أن دخول القضايا القيمية الى حيّز علم الكلام يستوجب دخول أساليب ومناهج دفاعية خاصة، ويستلزم تحولات في المباني وسائر الأضلاع المعرفية، كما تتغير الأهداف والمناهج تبعا لتحولات الموضوع وبما يتناسب وتطوراته. فحينما تدخل القضايا القيمية ـ مثلاً ـ لتكون من قضايا علم الكلام، سوف يطرح مفهوم جديد للدفاع، يضطر المتكلّم الى إعادة بناء غاياته وأهدافه.

المنهج

ذهب البعض إلى أن «المتكلمين السلف كانوا أحاديي المنهج، بينما المتكلمون اليوم متعددو المناهج» وهذه عبارة تشير الى ضلع مهم من قابلية الكلام على التطور، فلا ينكر أحد ضرورة التوسل بمناهج جديدة مناسبة للشبهات والمسائل الجديدة، لكن ثمة اختلاف حول حدود التجديد في المنهج، ومعنى استعمال المناهج الحديثة للأسس المعرفية ومستلزماتها المنطقية. والقول: إن« المتكلمين الماضين التزموا بمنهج واحد، في حين يوجد في الكلام المعاصر تنوّع منهاجي، تعوزه الدقة التاريخية. فقد أوضحنا في بحوث الصيغة الدفاعية لعلم الكلام، أن التنوع المنهجي من الخصوصيات لعلم الكلام، والذين اعتبروا الكلام صناعة الجدل لاحظوا خصوصية التنوع المنهجي هذه. إذن لا يمكن وصم علم الكلام بأحادية المنهج في مقام التعريف المستند الى الصيغة الدفاعية للكلام».

ومن حيث مقام التحقق أيضاً، يدلنا التمعن في تنوع الانظمة الكلامية والتاريخ الحافل لعلم الكلام، أن المتكلمين لم يكونوا أبداً مقتصرين على منهج وأسلوب واحد، ويجدر هنا التذكير باستعراض الفارابي لأساليب المتكلمين المختلفة ومناهجهم. والنتيجة هي أن علم الكلام سواء في الماضي أو الحاضر، امتاز بتعددية المناهج.

ولقد شهد الكلام المعاصر تحولا منهجيا من ناحيتين:

أولاً: من حيث حدود المناهج المتنوعة، تستعمل اليوم اساليب متعددة كانت غائبة عن السلف، ومنها المنهج الظاهرياتي، والتحليل المفهومي، والسمنيوطيقا، والهرمنيوطيقا، والمناهج التجريبية، ومعطيات الإحصاء، و... الخ.

ثانياً: تتأثر المناهج الكلامية بالشبهات والمسائل التي يواجهها المتكلم، فقد طرحت اليوم شبهات جديدة تستلزم مناهج مختلفة. وتستند غالبية الشبهات الى أسس معرفية حديثة، وهذا بدوره يتطلب مناهج حديثة.

التوجّهات

من المميزات التي لا سبيل الى إنكارها في التفكير الكلامي الحديث، تنوّع التوجهات التي ظهرت على مسرح الكلام الجديد. وقبل الدخول في تطور التوجهات، من المناسب التذكير بالتمييز الذي يؤمن به كاتب السطور بين المنهج والتوجّه *(Method and approch)* فالمنهج يطلق عادة على أساليب النقد والإثبات والإبطال في مقام الحكم والتقييم، أما التوجّه فيطلق على أسلوب الباحث في جمع المعلومات واكتشاف الحقيقة. وبهذا المعنى يكتسب كل من المنهج والتوجه ظروفا منطقية متمايزة. وعلى هذا الأساس تنحصر المناهج الكلامية غالباً بمقام الدفاع (إثبات التعاليم وابطال الآراء المعارضة)، بينما تختص التوجهات بمهمة تصحيح العقائد وعرض المعتقدات الدينية.

وقد كانت توجهات معظم المتكلمين في الماضي كتوجهات كل أرباب المعارف المتداولة آنذاك، توجهات مباشرة، بينما نادرا ما نلاحظ اليوم توجهات مباشرة. ذلك ان التوجهات المباشرة الدارجة اليوم تختلف عن توجهات الماضين، فالمتألهون المعاصرون غالباً ما يستخدمون التوجه الظاهرياتي لتبيين الايمان وحقائق الوحي. كما توجد توجهات غير مباشرة كثيرة، من أبرزها التوجهات التاريخية، فثمة محاولات عديدة لتفسير الحقائق الدينية بأساليب تاريخية تطبيقية وتوجهات من داخل الدين ومن خارجه.

والتحوّل الآخر في توجهات المتكلمين الجدد هو استعمال وتوظيف الفروع الوسيطة *Interdisciplinary* في تفسير الظواهر الدينية. فالمسائل الكلامية الجديدة في فهم المتكلمين المعاصرين مسائل متعددة الأصول، والمسائل متعددة الأصول لا يمكن اصطيادها إلاّ بدراسة الفروع الوسيطة.

ورغم أن التحوّل في التوجهات من أهم التحولات الكلامية، إلاّ أن حصر التجدد فيها خطأ بيّن واقتصار مغلوط على وجه من وجوه الشيء دون هويته الكلية.

اللغة

أحد أبعاد التطوّر في الكلام الجديد هو التحول في لغة عالم الكلام، فالمتكلم يلعب دور الوسيط بين الوحي وأذهان ولغات المخاطبين. ولقد كانت أدلة المتكلمين الماضين وبياناتهم وتفاسيرهم لتعاليم الدين تتلاءم ولغات أقوامهم آنذاك، أما المتكلم المعاصر فيحتاج الى لغة حديثة تتناسب مع أذهان ولغات مخاطبيه اليوم.

وقد كان الشيخ مرتضى مطهري نموذجاً للمتكلم الواعي بضرورة استعمال لغة يفهمها المعاصرون في أكبر رقعة ممكنة من المعمورة؛ لذلك صاغ كتاباته ومحاضراته على هذا الأساس، إذ إن من شروط ايجاد صلة تفاهم وتفهيم أن تكون اللغة واحدة، ومراعاة هذا الشرط يضطر المتكلم الى تغيير لغته.

ويمكن تفسير التجديد في اللغة على مستويين: المستوى الأول هو الصورة العرفية للموضوع، بمعنى توفّر المتكلم المعاصر على لغة حديثة للاستفادة والإفادة، بغض النظر عن تحولات المباني والمناهج والموضوعات. أما المستوى الثاني فيتمثل في معنىً آخر غالباً ما يسمى بالقراءات الجديدة للتعاليم الدينية. وهذا المعنى لتجدد اللغة ناتج عن التحولات التي تشهدها سائر الأبعاد المعرفية لعلم الكلام، وعلى أساسه يعتبر الكلام الجديد إعادةً لبناء الفكر الديني. وغالبية الذين يحصرون التجدد الكلامي في المسائل الكلامية، يفعلون ذلك احترازاً من هذا المعنى.

التدقيق في سعة آفاق القراءات الجديدة للفكر الديني، ومشكلة ملاك القراءة الوفيّة للمعرفة الدينية، جعل البعض يشككون في اعتبار ما يسمى بالكلام الجديد داخلاً حقاً في نطاق علم الكلام الاسلامي. فما هي حدود وثغور القراءة الجديدة؟ وما هو ملاك التطابق مع ضوابط الوحي؟ وما هو الفارق بين منح الشريعة لغة جديدة، وبين التفسير بالرأي الذي ذمّه الأئمة؟

وأي القراءات الدينية إحياءٌ للدين، وأيّها إماتة للدين؟ وبالتالي، هل اللغة الدينية الحديثة، لغة أفضل أم أسوأ؟

المباني:

يرتكز علم الكلام، خلافاً للكثير من العلوم، على مبادئ ومبانٍ عديدة. فعالم الكلام يستند الى مبادئ تصورية وتصديقية متنوعة في عرضه للقيم الايمانية ودفاعه عن المعتقدات الدينية، سواء وجدنا تصريحاً بهذه المبادئ في المؤلفات الكلامية أو لا. لقد كان المتكلمون واعين في الغالب للأسس والمبادئ التي ترتكز إليها أفكارهم الكلامية، لذلك خصصوا بحوثهم الأولى لطرح أهم هذه المبادئ، وبذلك أدرجوا في مؤلفاتهم مبادئهم المعرفية والفلسفية والمنطقية والطبيعية.

ويقال: منذ بدايات النهضة الاوروبية وحتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حدثت تحوّلات جذرية في تفكير وحياة الانسان الغربي، حتى أن المفكرين المتدينين واجهوا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أسساً ومبادئ جديدة تمام الجدة، فقد انهارت الفيزياء والميكانيك والميتافيزيقا اليونانية والقروسطية، وظهرت العلوم الحديثة، وتركت الواقعية الأرسطية مكانها لواقعية معقدة، كالواقعية التخمينية لدى كانت وبوبر، وبرزت الى السطح تفاسير مختلفة للعقلانية، كالوضعية، والبوبرية، وما بعد الحداثة، و... الخ. وتعرض علم إنسان القرون الوسطى لهزّات عنيفة. وطُرحت بحوث معمقة حول مديات التفكير العقلاني لدى البشر، والأخطاء التي لا مفر منها عند القوى الادراكية البشرية. كما تغيّرت تصورات الإنسان عن نفسه وعن الطبيعة والعالم، وتحوّلت مكانته داخل عالم الوجود. وظهرت صور جديدة للإنسانية والحرية والحقوق والواجبات والحياة والمعرفة، و... الخ. وبالتالي أصبحت الميتافيزيقا ـ التي كانت ذات مصير واحد والإلهيات ـ مستحيلة.

لقد أحدث التحول في أسس التفكير أعمق التحولات في المسائل والتوجهات والمناهج واللغات و... الخ، فالمسائل تتوالد من تضارب المعلومات القبلية في الذهن، وتنمو وتتطور وفق هذه الآلية أيضاً، فلا سؤال ينبت أبداً في صحراء الذهن الفارغ من مقدمات ومعلومات مسبقة، الذهن الخالي لا يطرح سؤالاً، وإنما تتفتح المسائل في الأذهان وفق علاقة طردية مع حجم القبليات والمعلومات الأولية في هذه الأذهان. وحسب تعبير الشاعر «السؤال والجواب، كلاهما ينهضان من العلم، كما الورود والأشواك تنبت كلها من الماء والتراب».(١١)

إن المعلومات المعاصرة التي يتوفر عليها المتكلم اليوم، هي بمثابة المبادئ والمباني المُسبِّبة لظهور ونمو المسائل الكلامية الجديدة، والتي تبرز الى السطح تبعاً لها مناهج وتوجهات حديثة. وعلى هذا فإن التجديد في الكلام يعني التجديد في المبادئ التصورية والتصديقية، التي يضطر المتكلم المعاصر الى اعتمادها في تأملاته الكلامية. فنظرية «القبض والبسط النظري للشريعة» مثلاً، محاولة لتفسير تحولات فهم المتكلمين للفكر الديني وقابلية المعرفة الدينية على التجدد، تقوم على أساس هذه الفرضية القائلة بارتكاز المعرفة الدينية المعاصرة على مقومات التفكير الحديث.(١٢)

وقد سجّل البعض عدة ملاحظات نقدية على هذا اللون من النظر للتجديد الكلامي، نعرضها فيما يلي باختصار:

أولاً: هل التجدد في أسس الفكر، تجدد بالجملة أم في الجملة؟ وهل تغيّرت جميع مباني الفكر الإنساني، أم أن ادعاء التحوّل في المباني من قبيل القضية الجزئية؟ وهل تحوّل الأسس تحوّل حاسم، إمّا أن يشمل كل شيء، أو لا يشمل شيئاً؟

ثانياً: ألا يفضي التجديد في دعائم التفكير الإنساني الى النسبية في التفكير وبالتالي رفض الواقعية. ثم ألا يكون التجدد في المباني بهذا المعنى أحد الشبهات التي يتعيّن على المتكلم الرد عليها؟

ثالثاً: هل التجدد في المباني الفكرية تحوّل مؤقت أم أنه حادثة مستمرة؟ وهل يصح التنبّؤ بأن التجدد في الأسس الفكرية قد يكون مثل أي حادثة تاريخية لها ظهورها وأفولها، بحيث إن المفكرين يعودون بعد هذا الأفول الى مواقفهم ومبادئهم المعرفية السابقة؟

رابعاً: هل الكلام الجديد، بمعنى الكلام المنسجم مع الأسس الفكرية الحديثة، هو من سنخ علم الكلام حقاً؟ وهل يمكن اعتباره وفياً للفكر الديني، أم أنه في إعادته لبناء الفكر الديني وفق قواعد جديدة، سيفرغ هذا الفكر من هويته وحقيقته؟

الأهداف والهوية المعرفية

النظريات الست التي أوردناها في تفسير متعلق التجديد غالباً ما تنحاز الى أحد الجوانب أو الأضلاع المعرفية. أما نظرية التجديد في أهداف علم الكلام، فإنها ترى أهم أركان هذا العلم عرضة للتجديد، وهذا يعني التجدد في الهوية المعرفية لعلم الكلام. والذين يرون أن التحديث فيما وراء مسائل العلم يعني ظهور علم جديد في هويته، سوف لا يترددون إزاء هذه النظرية بالذهاب الى ولادة علم مختلف أساسا عن الكلام التقليدي. ذلك أن الهدف يلعب دوراً رئيسياً في تحديد وانسجام الأضلاع المعرفية لعلم الكلام، فهذا العلم مدين بهويته المعرفية لأهدافه وغاياته، من هنا يبدو التجديد في الأهداف تجديداً في الهوية.

فريق من المنظرين المعاصرين يرون الكلام الجديد متمايزاً عن الكلام التقليدي من حيث الأهداف، فالأهداف التي صاغ القدماء أفكارهم الكلامية لبلوغها لا تخرج عن صنفين: الدفاع عن المعتقدات الدينية، أي إثبات الآراء الدينية وإبطال الآراء المعارضة، أو اكتساب المعرفة بعالم الوجود عن طريق الوحي السماوي. ويزعم البعض أن المتكلم المعاصر يعيش في فضاء آخر،

ويتحدث مع مخاطبين آخرين، بحيث لا يحتاج، ولا يمكنه أساسا، أن ينصب الأهداف السابقة أمام عينيه أهدافا يُكرّس لها جهوده ومباحثه، وإنما يرى مهمته المتناسقة مع الظروف الحديثة، هي تفسير الايمان وتقديم الدين للناس، وننقل فيما يلي رأي أحد المعاصرين توضيحا لهذا التبرير في تحولات الأهداف الكلامية:

«كان لعلم الكلام ثلاث مهام رئيسية عند المسلمين: الوظيفة الأولى عرض الأصول العقيدية والايمانية للإسلام، والكشف عنها. والوظيفة الثانية اثبات العقائد، فقد كان المفروض أن الايمان بهذه العقائد الحقّة هو السبيل الوحيد الى الفلاح الأخروي. فمن أراد الفلاح في الآخرة والنجاة من العذاب يجب أن يتبنّى هذه المعتقدات الحقّة. والمتكلم يقوم بالكشف عن هذه المعتقدات وتشخيصها، ومن ثم إثباتها. أما المهمة الثالثة التي اضطلع بها علم الكلام الإسلامي فهي الرد على الشبهات التي ترد ضد الدين من خارجه.

الهيكلية التي يكتسبها علم الكلام الإسلامي وفقاً لهذه التوجهات وبناءً على الأهداف الثلاثة المذكورة وما تتطلبه من مفروضات، تمتاز بخصيصتين رئيسيتين:

الأولى: الأسئلة المطروحة في الكلام الإسلامي، أسئلة تهتم بالواقع. ففي مثل هذه الظروف يتوفر الكلام الإسلامي على خصيصة البحث عن العقائد الحقّة المطابقة للواقع مئة بالمئة، ويرى الفلاح الأخروي رهيناً بتحصيل هذا اليقين المطلق. أما الخصيصة الثانية للكلام الإسلامي فهي تصوّر أن هذه القضايا الايمانية ممكنة الإثبات عن طريق العقل، فهذه القضايا في ذلك الفضاء الفكري، أمور يمكن إثباتها بالعقل . أما في عصرنا الراهن، فقد تبدلت الأجواء الفكرية. وتبدأ المسألة برمّتها من أن الانسان في القرون الأخيرة دخل طوراً جديداً من التفكير ، تركت فيه الخصيصتان اللتان صاغتا كلامنا الإسلامي مكانهما لخصائص أخرى. في الفضاء الفكري الجديد، انهار الجزم

الفلسفي والعلمي، وصار من غير المجدي اللهاث وراء اليقين على نحو ما كان يصنعه الماضون، فقد ساد عدم الجزم على التفكير البشري. وفي مثل هذا الفضاء الفكري، لم يعد أسلوب الإثبات ذا بالٍ، ولا مفيداً. فالإنسان لا يريد اثبات شيء، وإنما يريد حل مشكلة. وقد أصبح دور الإنسان متبلوراً في حل مشكلة واثباتها... علماء الدين والمتكلمون يريدون اليوم التحدث في مثل هذا الفضاء. ومن الجلّي أن علم الكلام لا يستطيع وسط هذه الظروف، الاحتفاظ ببنيته وخصائصه السابقة، كما لا يمكنه ملاحقة الأهداف القديمة، ففي الفضاء الجديد، ما يبدو مهماً بالنسبة للإنسان بخصوص الدين والتديّن، هي أسئلة معينة تتمحور حول السؤال الرئيسي القائل: ماذا يفعل لي الدين أنا المفتقر الى صورة «هوية»؟

لاشك أن من غير المفيد في مثل هذه الأجواء إثبات سلسلة من المعتقدات، وإنما المفيد إحياء الناس من خلال تقديم حقيقة جذابة نهائية لهم، تستقطب إليها كل وجود الإنسان. في صدر الاسلام لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يعمل على إثبات وجود الله والنبوة والمعاد، وإنما يرتكز خطاب الباري للانسان في القرآن الكريم على أساس تقديم الله نفسه للإنسان، من دون التوغل في الإثبات، كما كان النبي يقدم نفسه للناس من دون اثبات.

واليوم أيضا نحتاج الى علم كلام يطرح الله والنبوة والوحي والمعاد بأسلوب مختلف يشد إليه الناس، بحيث يكتسب في خضمه الانسان والعالم معناهما، وليس هذا وحسب، وانما تتيسر للإنسان به حياة جديدة».(١٣)

تأسيسا على هذا الرأي، فإن التحولات الجذرية في التفكير الانساني خلال القرون الأخيرة، والتجديد في أسس الأفكار المعاصرة، يقتضي أن نتوقع من المتكلم أموراً أخرى، ونغيّر التعريف [الغائي] لعلم الكلام. فالكلام الجديد، وخلافا للكلام القديم، ليس علما يهتم باثبات تعاليم الدين وإبطال الآراء المعارضة، كما أن تحصيل المعرفة بعالم الوجود عن طريق الوحي لم يعد من

أهداف الكلام الجديد، وإنما هو علم يهتم بتبيين الايمان الذي ظهر مع نبي الاسلام.

ومقارنة هذا التعريف بالتعاريف الأخرى تفصح عن توجهات تفيد التحوّل في تعريف علم الكلام وهويته؛ ولذلك وجّهت نقود عديدة من قبل بعض المعاصرين لهذا الرأي.[١٤] ونكتفي بذكر بعض النقاط في نقد هذا المنحى وتحليله:

أولاً: تبتني هذه النظرية على صورة خاصة للوحي، في تفسير التجدد الكلامي. وقد ذكرنا في موضع آخر أن ثمة صورتين لعلم الكلام كانتا لدى الماضين تقومان على صورة واحدة للوحي. أما الوحي بحسب هذه النظرية (التجديد في هوية علم الكلام وغاياته) فهو خلافاً للتصورات الدارجة بين المتكلمين والمتألهين ليس مجموعة من التعاليم النظرية نزلت لتعليم البشر. وعليه يكون توضيح المفاهيم في مقام التصور، وإثباتها بالبراهين في مقام التصديق، ودحض الشبهات في مقام الدفاع، ممارسات سالبة بانتفاء الموضوع.

والسبب الرئيس في ظهور مثل هذه الصورة للوحي، هو الفضاء الخاص الذي ساد الفكر الغربي منذ بدايات النهضة وحتى القرن العشرين، وهو فضاء أهم خصائصه اليأس الفلسفي التام ونبذ الجزمية، فالمتألهون المسيحيون قدموا قراءة جديدة للوحي بعد مواجهتهم فكرة عدم قابلية المعتقدات الدينية للاثبات، والتي ظهرت في هذا الفضاء. وهي قراءة ترى خطاب الله للإنسان عرضاً لله على البشر، ولم تكن هذه القراءة غريبة على الفهم التقليدي للوحي لدى المتألهين المسيحيين، كما كانت بالنسبة للفهم التقليدي للوحي عند علماء الكلام المسلمين.

ثانياً: القول بأن التحول الحاصل في الغرب منذ النهضة وحتى الآن يمثل المصير المحتوم للفكر الانساني، والفضاء الذي كان ثمرة هذا التحول هو فضاء خالد سيبقى الى الأبد، دليلاً عليه، والدراسات الدقيقة للتحولات الجارية

خلال العقد الأخير تشير الى كونه نظرية في طريقها الى الأفول، فمع أن الفلسفة النقدية أبطلت سحر الفلسفة الوضعية، والفلسفات النسبية لما بعد الحداثة تجاوزت التوجهات النقدية، لكن بقاء الإنسان في فضاء النقدية النسبية أمر غير محتمل.

ثالثاً: غالبية من كانت لهم آراء حول التحولات الجذرية في العالم الغربي طوال القرون الأخيرة، يرون أنه بالرغم من حصول هذه التحولات في حياة وافكار الانسان الغربي، لكنها كانت ذات نتائج عالمية.[١٥] ومع أن هذا الادعاء يبدو صحيحاً على نحو الإجمال والقضية الجزئية، لكنه محل إشكال وتشكيك في تفصيلاته، فبملاحظة التفاوتات الشاسعة بين الثقافة الشرقية الاسلامية والغربية المسيحية، كيف يمكن سحب نتائج التطورات المذكورة على الثقافة الاسلامية؟

رابعاً: كيف يمكن تفسير التباين الكبير بين هوية الوحي عند المسيحيين وهويته لدى المسلمين؟ فالوحي عند المسيحيين هو إظهار الله نفسه للناس، بينما الوحي لدى المسلمين هو كلام الله مع الناس. وعليه، حتى لو افترضنا انتقال نتائج التحولات الغربية الى الثقافة الشرقية ـ الاسلامية، كيف يمكن تقديم القراءة التي ذهب إليها المتألهون المسيحيون بخصوص الوحي والايمان الديني، في خصوص الوحي الاسلامي؟

خامساً: القول إن: «خطاب الله للانسان في القرآن الكريم هو عرض الله نفسه على الانسان، وليس اثباتاً لله، كما أن الرسول كان يقدم نفسه ولا يثبتها» يمكن نقده في ضوء الآيات القرآنية، ففي الكثير من الآيات الكريمة نلاحظ لغة احتجاج واستدلال واثبات، بالإضافة الى أساليب إبطال الآراء المعارضة. فالآية **﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾** (النساء ٨٢) تتضمن بكل وضوح برهاناً في شكل قياس استثنائي من نوع رفع التالي المُرخّم البديهي الانتاج. وهي ترمي إلى دحض آراء القائلين بأن القرآن ليس من عند الله.

وكذلك الحال بالنسبة للآية ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾ (الانبياء ٢٢) الرامية الى نفي الشريك عن الباري تعالى.[١٦]

وعلى هذا الأساس لا يمكن القول: إن علماء الكلام التقليديين ابتعدوا عن لغة القرآن ومناهجه؛ لأن لغة القرآن لا تخلو من الاحتجاجات ودفع الشبهات. والهوية الوسائطية لعلم الكلام دفعت المتكلمين الى الاهتمام بلغة القرآن ومناهجه، وأن يجعلوا الهدف من هذا العلم اثبات تعاليم الدين ودفع الشبهات. وهذا لا يعني طبعا أن المتكلمين كانوا في جميع المفاهيم والمعاني والمسائل ملتصقين بلغة الوحي.[١٧]

سادساً: عبارة «كما كان النبي يعرض نفسه ولا يثبتها» تدل على توهم التعارض بين «العرض» و«الاثبات». وبتعبير آخر، يستند هذا القول الى فرضية وجود تنافر وتضارب بين عرض الايمان واثبات التعاليم الدينية، بحيث إن المتكلم مضطر الى اختيار واحد من هذين الدورين دون الثاني. وهذا الفرض غير قائم على أساس، إذ لا تعارض أو تنافر بين هذين الدورين. والالتفات الى حقيقة أن لغة الوحي ذات مراتب يدل على: أن العرض، واثبات المدعيات، ودفع الشبهات، كلها من المراتب المختلفة لخطاب الوحي. وسبب كون الوحي ذا مراتب يعود من جهة الى الحقيقة التشكيكية للوحي وكونه ذا بطون، ومن جهة أخرى الى ضرورة انسجامه مع المراتب المختلفة لأذهان وأفهام ولغات مخاطبيه ومستوياتهم المتفاوتة.

القسم الثالث: التجديد في المنظومة الكلامية والهندسة المعرفية

النظرية المختارة في تفسير تطور علم الكلام، نسمّيها نظرية التجديد في المنظومة الكلامية والهندسة المعرفية للكلام. وعلى أساسها لا يكون التجدد خاصا بضلع واحد من علم الكلام دون غيره، وإنما يشمل جميع الأضلاع المعرفية. ومن ناحية، يبدو التحول في المنظومة الكلامية داخل إطار هذه النظرية بمعنى الظهور العلمي الجديد تماما لمقولة أخرى، كما أن التحوّل في الهندسة المعرفية لا يستلزم مثل هذه الاستحالة في الهوية. وشرح هذه النظرية بحاجة الى ذكر عدة نقاط تمهيدية:

الترابط الوثيق بين اضلاع العلم الواحد

ترتبط أركان العلم الواحد مع بعضها ارتباطاً متقابلاً وثيقاً، بحيث يترك أي تحوّل في أحد أضلاع العلم وجوانبه تأثيراً على الأضلاع الأخرى. وقد يكون طرح المسائل الجديدة نافذة الى ظهور مناهج جديدة، والمناهج الجديدة قد تستند الى مبانٍ جديدة، وربما كانت المباني الجديدة وليدة توجهات حديثة، وتحتاج الى مصادر جديدة. وعموماً يتوفر الباحث على صورة جديدة لموضوع علمه وأهدافه. وهذا كلام يصدق فيما يصدق على علم الكلام. إن طرح مسائل كلامية جديدة يوسّع من دائرة موضاعات هذا العلم، ويؤدي الى تطوّرات مختلفة في المناهج والتوجهات، وتكتسب أهداف الكلام (الدفاع عن الأفكار الدينية على أساس صورة معينة لعلم الكلام) تفسيرا وتعريفا جديدا، وتفصح عن أبعاد جديدة له.

التجدد بمعنى الاستكمال

لا يعني التجدد ضرورةً أفول شيء وحلول شيء آخر محله، وإنما المراد به هنا، التحول التكاملي، حيث يتكامل الشيء ويظهر في صورة جديدة. ومهما كان

هذا التجدد جوهرياً، تبقى بين الأمر السابق والأمر اللاحق مشتركات معينة. وهذا اللون من التجدد يعني بقاء الملاك الذي يوحّد بين المسائل، والمناط الذي يميّزها عن باقي العلوم. ولا يفيد التجديد بهذا المفهوم ضرورة أن تقتصر التحولات على جانب واحد من جوانب العلم (كالمسائل مثلاً) دون أن تمس الجوانب الأخرى.

التجدد في العلوم هو التجدد في أهم أضلاعها المعرفية، من دون حصول انقلاب ماهوي في العلم. وليس هذا أمراً ممكناً فحسب، وإنما نلاحظ حصوله في حالات كثيرة على امتداد تاريخ العلوم الإسلامية، فالفقه والأصول علمان مهمان في الثقافة الإسلامية طرأت عليهما مثل هذه التغييرات. وبتعبير بعض المعاصرين «إن اختلاف الفقهاء ليس فقط في المسائل، وإنما في اساليب الاستدلال، وليس فقط في المسائل، وإنما في المباني أيضاً، وليس في المباني وحسب، وإنما في المصادر كذلك... وعليه فالاختلافات الفقهية تشمل المصادر والمباني والفروع...».(١٨)

وما أشير إليه أعلاه من الاختلاف بين الفقهاء، هو في الواقع اختلاف في أحد الأضلاع المعرفية المهمة لعلم من العلوم. لكن هذه التحولات والتطورات لا تستدعي أن يكون الفقه فقه القدماء فقط، وما يوجد اليوم، علم آخر لا تصح تسميته فقهاً إلاّ من باب التسامح والمجاز.

إذن يمكن أن يتحول العلم في أضلاعه المختلفة، ويبقى ملاك الوحدة بين مسائله على حاله دون تغيير، وكذلك مناط تمييزه عن سائر العلوم ويكون ذلك الملاك وهذا المناط العناصر الاساسية المكوّنة لتعريف العلم.

معنى التجديد

حينما تواجهنا مرحلتان من نمو العلم وازدهاره، تتضمنان لا فقط تحولات في المسائل، وإنما تغييرات في المباني والمناهج، و...الخ، كيف يمكننا التمييز

بين هاتين المرحلتين؟ يبدو أننا إزاء قضية مفردات ومشكلة ألفاظ. ولا مجال للبحث في الاصطلاح (لا تشاح في الاصطلاح). إحدى طرق الحل أن نصف المرحلة السابقة بأنها قديمة، واللاحقة بأنها جديدة، فنقول: الكلام الجديد والكلام القديم، والفقه الجديد والفقه القديم... .

لكن هذه الطريقة تؤدي إلى بعض الالتباس، وذلك:

أولاً: كما جرى التصوّر غالباً، تُوهِم هذه الطريقة أن كل العلم وهويته قد طرأ عليه التحوّل، بحيث إن علماً برمّته قد أفل واندثر، وظهر علم آخر جديد تماماً، فيكون قد انقرض كلام، وولد كلام آخر.

ثانياً: «الجديد» حالة نسبية، لا تدل على ما يصطلح عليه المعاصرون «التعيّن الثقافي». فكل مرحلة من مراحل العلم جديدة بالنسبة لسابقتها، وقديمة بالمقارنة مع لاحقتها؛ لأنه «إذا كان معيار التجدد في قبال التقادم، أو الجديد قبال التقليدي هو الزمن، فمن الممكن أن يظهر في المستقبل القريب أو البعيد كلام أجدّ. فما هو الملاك أو السقف الزمني لهذه العملية يا ترى؟ إذا كان معيار الجدة، ظهور المحاور الثلاثة الأصلية: المحتوى الجديد، والمبنى الجديد والمنهج الجديد، فمن الضامن أن المستقبل القريب أو البعيد لن يأتي بمسائل جديدة ومبانٍ حديثة ومناهج مستحدثة؟ وإذا حصل هذا فهل ستبقى المحاور الحالية جديدةً، وتكون المستقبلية أجدّ، أم تكون الآتية جديدة، والحالية قديمة؟ وهكذا لن تكون لعملية التجديد ضوابط محددة»[١٩].

والطريقة الأخرى هي أن نصف العلماء الذين طرحوا مسائل جديدة، واستعملوا مبانٍ ومناهج حديثة، بالمجددين والمتأخرين: «إذن ففي الفقه نجد الاختلاف في كل من المصادر والمباني والفروع، لكنّ أحداً لم يطلق تعابير الفقه القديم والجديد والأجدّ، وإنما قسموا الفقهاء الى: أقدمين، وقدماء، ومتأخرين، ومتأخري المتأخرين. وبقي الفقه فقهاً»[٢٠].

ولا شك أن هذه الطريقة أرجح من الطريقة الأولى، بلحاظ عدم تسبيبها ايهاماً بحصول تحوّل في هوية العلم، أو حدوث انقلاب تام في ماهيته، ولكن يبدو أن النقد الذي وجهه صاحب هذه الرؤية للطريقة الأولى، يمكن توجيهه بكامل قوّته لطريقته التي اقترحها أيضاً (الطريقة الثانية). أي يمكن القول: «في هذه الحالة، من يضمن أن لا تظهر في المستقبل القريب أو البعيد مسائل جديدة ومبانٍ ومناهج حديثة، وبالتالي يغدو المتأخرون متقدمين، أو المتأخرون متأخري المتأخرين»[٢١].

ثم إننا إذا أردنا استخدام مفاهيم التأخر والتقدم أو الجديد والقديم أوالسابق واللاحق، فمن الأفضل نسبتها الى العلم ذاته، وليس الى العلماء، فالذي يؤدي الى طروء هذه الصفة هو العلم الذي شاده العلماء؛ لذلك يكون هذا الوصف من باب إطلاق الصفة على متعلق الشيء وليس على الشيء ذاته. كما أن نسبية مفهوم الزمن محل إشكال في هذه الطريقة كما في الطريقة السابقة.

بيد أن هناك طريقة ثالثة هي أن ننسب الجدة الى النظام العلمي، فنقول: نظام فقهي جديد ونظام فقهي قديم. وهذا التعبير لا يوهم بتحوّل في هوية العلم أولاً. وثانياً هو صفة للشيء ذاته وليس لمتعلقه.

ومردّ أطروحة النظام الكلامي الجديد الحرص على حفظ الهوية المعرفية لعلم الكلام، وكونه واسطة بين الوحي ومخاطبيه. ثمّ إن التغييرات الهائلة التي طرأت على مخاطبي الوحي خلال القرون الأخيرة، أدت الى تحولات في الأضلاع المعرفية لعلم الكلام، وشهدت المسائل والأسس والمناهج واللغة الكلامية تطورات وتغيّرات لا سبيل الى إنكارها. وقد أدرك المتكلمون وظائفهم بشكل أوضح، فأعادوا ترتيب المسائل بما يتناسق ومبانيهم الجديدة، ومنحوا علم الكلام هندسة وبناء قشيباً مع حفظ الهوية المعرفية لعلم الكلام.

ولقد أخذ بعض المعاصرين بهذا الرأي في تحليل التجديد الكلامي، فاعتبروا أن بالإمكان القول بتحولات في محتوى علم الكلام ومسائله ومبانيه ومناهجه، بعيداً عن تقرير أنواع لعلم الكلام (كالقديم والجديد والأجد). وإذا صرفنا النظر عن النقاش حول لفظ «الجديد»، فسيكون من المناسب مقارنة الكلام الجديد بالنظم الفقهية والأصولية. فكما أن الفقه لدى الفقهاء المتأخرين يختلف من حيث المحتوى والمسائل والمباني والمناهج عن الفقه عند الفقهاء المتقدمين، وله عموماً نظام معرفي آخر، فإن كلام المعاصرين أيضاً يتفاوت عن كلام السلف، لا في مسائله وحسب، وإنما في المباني والمناهج أيضاً: «... من المناسب أن نسلك ذات السبيل الذي سلكه كبار علماء الفقه والأصول، فمن البيّن أن اختلاف الفقهاء ليس في المسائل وحسب، وإنما هو كذلك في المباني، وليس في المباني والأصول والضوابط الكلية فقط، بل وفي المصادر أيضاً؛ لذلك لم يُطرح فقه قديم وفقه جديد وفقه أجد، وإنما وُزِّع الفقهاء الى: أقدمين، وقدماء، ومتأخرين، ومتأخري المتأخرين، وبقي الفقه فقهاً. وسواء قالوا: مسائل كلامية جديدة، أو قالوا: كلام جديد، يبقى الأنسب أن تكون حاله كحال الفقه والأصول، لكي تكون للتجدد ضوابطه ومقاييسه».[٢٢]

وكما هو واضح، فإن هذه الرؤية لا تحصر تجدد الكلام في عدد مسائله، ومن ناحية أخرى لا يتمدد التجديد الى هوية الكلام، وإنما يبقى الكلام كلاماً على كل حال.

تواجهنا في تاريخ الكلام الإسلامي أنظمة متنوعة، وجمع من هذه الأنظمة الكلامية تشتمل على مسائل في علم الكلام (سواء نهضت الأنظمة بمهمة الإجابة الصحيحة المتطابقة مع الوحي عن هذه المسائل أو لا) وتأسست غالبيتها من أجل الوصول الى الأهداف الكلامية وشرح الطروحات الدينية والدفاع عنها (سواء بلغت هذه الأهداف أم لم تبلغ) وقد ظهرت هذه النظم الكلامية الإسلامية بعرض بعضها البعض. والتنوع هنا بمعنى التغاير، وبالرغم

من هذا التغاير تعتبر جميع المنظومات الكلامية جزءاً من علم الكلام، فيقال: كلام الشيعة، وكلام المرجئة، وكلام المعتزلة، وكلام الأشاعرة، وكلام الماتريدية، وكلام الكرامية، و... الخ.

التنوع في النظم، المطروح في نظرية التجديد الكلامي، تنوّع طولي وليس تنوعاً عرضياً؛ لذلك كان إطلاق مفردة «الكلام » على الكلام التقليدي، وعلى الكلام الجديد، أقرب الى الصحة من إطلاقها على المنظومات الكلامية المختلفة، ككلام المرجئة، وكلام الاشاعرة، و... الخ. بالطبع، نشب نزاع بين المتكلمين السلف على حقيقة أو مجاز إطلاق لفظة «الكلام» على المنظومات الكلامية المنافسة، فمثلاً ينكر مؤلفو «المواقف والمقاصد» أن يكون كلام المعتزلة كلاماً.

إذا لم تحفظ الهوية المعرفية للكلام في خضمّ ما يسمى بالكلام الجديد، أو إذا تغير المنحى المنهاجي للمتكلم، وإذا لم يعد الالتزام بالوحي الإسلامي أساساً لعلم الكلام، لم تعد مثل هذه المعرفة كلاماً؛ ولذلك سيكون «الكلام الجديد» في هذا الافتراض عنواناً بدون معنون، ووصفاً من غير موصوف.

مفهومان متغايران للتجديد في الكلام

يمكن إطلاق «التجدد» على علم الكلام بمعنيين متباينين، ويتسبب عدم الفرز بين هذين المعنيين في بروز الكثير من الأخطاء والغموض. والمعنيان هما: التجدد بمثابة عرض عام، والتجدد بمثابة وصف خاص.

التجدد بالمعنى الأول لا يختص بعلم الكلام، وإنما تتسع ساحته لكل العلوم والمعارف. وبكلمة ثانية؛ التجدد بمثابة العرض العام لا يقتضي بناءً متعيّناً لعلم الكلام، بل يمكن أن يطرأ على جميع العلوم، فالتجدد بهذا المعنى من ضروريات مقام تحقق العلم. والعلم ليس سوى مسائله، ومسائل العلم تدريجية الحصول، فمسائل العلم تطرح بشكل تدريجي وتتناسق مع بعضها حول محور

معيّن حتى تغدو بمرور الوقت علماً مدوناً ظاهراً، ينمو ويتطور مع ظهور مسائل جديدة تضاف الى العلم.[٢٣]

كل مقطع من تاريخ تطور العلوم، جديد بالنسبة لسابقه، وقديم بالقياس الى لاحقه؛ ولهذا يكتسب التجدد بمعناه هذا مفهوماً نسبياً، فكلام الشيخ الطوسي جديد نسبة لكلام الشيخ المفيد، وكلام نصير الدين الطوسي جديد مقارنة بكلام الشيخ الطوسي.

طبعاً تبدو حركة التغيير في علم الكلام سريعة الإيقاع إذا ما قورنت بباقي العلوم، فتطوراته تسارعت بتوافد مسائل جديدة وشبهات متلاحقة كانت تطرح على الفكر الإسلامي باستمرار. بيد أن الكلام كباقي العلوم يتمتع بتجدد في مقام التحقق، وهو حالة تدريجية نسبية، لكن هذا المعنى ليس هو المقصود بالتجدد في «الكلام الجديد»، وإنما نواجه مفهوماً خاصاً للتجديد الكلامي نسميه التجدّد بمثابة عرض خاص.

والتجدد في علم الكلام بهذا المعنى الثاني له جذوره في تعريف علم الكلام، وهو ليس بالأمر التدريجي أو النسبي أو ممكن الإطلاق على سائر العلوم. فالجديد فيها يسمى اليوم كلاماً جديداً، وهذا عرض خاص. والعلوم الأخرى لا تشترك مع الكلام في هذا التجدد. ومن الضروري الإشارة الى تعريف علم الكلام بغية توضيح هذا المعنى (الثاني) للتجديد.

علم الكلام حسب تعريفه ذو هوية وسائطية بين الوحي ومخاطبيه. وهذه الهوية الوسائطية هي في الواقع جنسٌ، وجامع مشترك بين جميع التعاريف الموجودة لعلم الكلام والنظم الكلامية المختلفة، وبفضل هذه الهوية يكتسب علم الكلام تعيّنه من كلا طرفي الارتباط (الوحي ومخاطبيه).

إن الذي يقوّم هوية الكلام باعتباره كلاماً هو الوحي والتعاليم الدينية، التي ظهر الكلام من أجل إسداء الخدمة لها. أما الذي يكوّن بناء الكلام ويصمّم هندسته المعرفية، ويُؤمِّن تعيّنه الثقافي، فهم مخاطبو الوحي. وبالتالي

فإن الهوية الوسائطية للكلام تقيمه على ركيزتين، إحداهما ثابتة بذاتها، والثانية متحولة باستمرار، فالوحي شيء ثابت مقدس سماوي، وعلم الكلام هو الكفيل بعرض مضامينه على المخاطبين المتمتعين بهوية جماعية تاريخية متحولة، وتطورات الذهن واللغة البشرية حقيقة تاريخية صارمة لا يصح إنكارها.

ويعود التعقيد في مهمة عالم الكلام الى أنه يعتبر الوحي خطاباً عاماً يستوعب جميع البشر بكل تنوعاتهم الجغرافية والتاريخية، ويجد نفسه مكلّفاً بالحفاظ على التخاطب وتقديم الوحي لكافة الناس بشكل يجعلهم يفهمون تعاليم الوحي ويتقبلونها، ولا يعثرون على منافس لها أو معارض، وبهذا فالمتكلم يرسم نظامه الكلامي بما يتناسب وأذهان ولغات مخاطبيه، وبتحول أذهان المخاطبين يتحول النظام الكلامي.

وإذا افترضنا حصول تحوّل جذري هائل ومصيري في أذهان البشر ولغاتهم خلال حقبة معينة من التاريخ، بحيث يتغيّر نمط التفكير الإنساني تغيّرات أساسية تشمل أجواء الأفكار ومبادئ التفكير وتوجهات المعرفة، عندها سيجد المتكلم نفسه إزاء مخاطبين بذهنيات ولغات جديدة تماماً. وهذا ما يترك تأثيرات عميقة على خطاب الكلام وتبييناته وبراهينه ودفاعاته وعرضه للفكر الديني، فهي تستفزّه لمعرفة أسس جديدة وتوجهات جديدة ولغة جديدة، وبهذا تدخل تحولات ملحوظة على الأضلاع المختلفة لمنظومته الكلامية.

ومثل هذا التحوّل واجهه المتألهون المسيحيون في الغرب كما يشير الى ذلك «فورد» في مقدمته لكتاب «المتألهون الجدد»(٢٤). فلقد شهدت الساحة الثقافية والفكرية والحياتية في العالم الغربي طوال القرن السادس عشر وحتى العشرين تحولات اساسية. وكانت أبرز هذه التحولات: النهضة وتجديد الحياة العلمية ـ الثقافية، وحركة الإصلاح الديني، وحركة التنوير، والثورة الفرنسية الكبرى، والثورة الامريكية، وارتقاء النزعة الرومانسية، والثورة الصناعية، وتصاعد المد

الوطني، وانفراط الأمة المسيحية الواحدة الى دول مسيحية اوروبية متعددة، والتطورات المذهلة في العلوم الطبيعية الحديثة، والتقنية، والطب الحديث وفروعه التابعة، مضافاً الى التحولات الجذرية في العلوم الإنسانية، وعلم المعرفة، والفلسفة، والادارة، وتطورات الأدوات والخطط الحربية، ونضج المؤسسات الديمقراطية، والتقدم الكبير في البرامج الصحية، وظهور نظام التربية والتعليم الحديث، وانتشار مفاهيم حقوق الإنسان، و... الخ.

وقد صنّف البعض التحوّلات التي شهدتها القرون الأخيرة في ثلاثة مدارات رئيسية هي:

١ ـ المعرفية.

٢ ـ الثقافية ـ السياسية.

٣ ـ الصناعية ـ الاقتصادية.[٢٥]

وقد كانت التحولات المعرفية الى حدٍّ ما رهينة بتأملات الفلاسفة الانجليز، ثم شهدت قفزة هائلة بفضل عمانوئيل كانت، الى أن أثمرت بالتالي على يد الفلاسفة التحليليين.

إذ تأمّل الفلاسفة (الانجليز غالباً) في قوى الادراك البشري، وجاء هيوم بأفكاره التي بدّلت ما اسماه البعض «مُثُل بيكون ـ ديكارت»[٢٦] إلى يأس فلسفي من تقديم نظرية نهائية تكون صحيحة بالضرورة، الأمر الذي انتهى بالفلسفات الجزمية الى طريق مسدود. وهو طريق مسدود لم يكن منه بدٌّ حتى لفلسفة هيوم ذاتها وما تلاها من الفلسفات الوضعية. واعتبرت فلسفة كانت النقدية ضالة التفكير الانساني، وصارت ذريعة لخروج الفكر باستمرار من طريق مسدود الى آخر.

إن التأملات النقدية في قوى الادراك البشري، وخصوصاً التعمق في الأخطاء المنظومية (السيستماتية) التي لابد منها (في مقابل الأخطاء الممكنة الاجتناب) فتحت الطريق واسعاً أمام التوجهات النقدية، مقابل النزعات

الجزمية، وطرحت نمطاً جديداً من الواقعية. وقد اضطر الكثير من المتألهين المسيحيين قبالة هذه الذهنيات والافكار الجديدة، الى اتخاذ مواقف كلامية يمكن الدفاع عنها، وطرحوا نظريات تتناسب والتحولات الجديدة.

أما التطورات الثقافية ــ السياسية فقد سميت أيضاً حركة اليقظة والتنوير. والمقصود من التحولات الثقافية ــ السياسية، التعاطي النقدي للانسان مع هويته التاريخية، والذي تمخّض عن ظهور الكثير من المكوّنات الثقافية السياسية المعاصرة، كالحرية والمشاركة السياسية، والمساواة، وحقوق الانسان، والديمقراطية و... الخ. وعلى أساس التحولات الثقافية ـ السياسية أخذت توقعات الإنسان المعاصر من الدين شكلاً آخر، وتغيّر تعامله مع التعاليم العملية للأديان والحياة الدينية بصفة عامة. وقد أصبح تعاطي معظم العلماء مع تعاليم الدين العملية (كالأخلاق الفردية والأحكام السياسية ـ الاجتماعية) تعاطياً نقدياً تنافسياً، وكانت العلمانية والليبرالية أهم ما شغل بال المتألهين المسيحيين بعد هذه التطورات. وربما أمكن أن نعزو كل هذه التحولات والتطورات الى العلوم الحديثة التي جعلت من الإنسان وطروحاته منافساً عنيداً للأديان والتعاليم السماوية.

المتألهون المسيحيون في هذه القرون لم يواجهوا ملحدين ينكرون وجود الله والانبياء والمعاد، وإنما واجهوا أناساً طرحوا أنفسهم منافسين لتعاليم الأديان، وتحدثوا عن غربة البشر في محاربة الدين، وهم ما نسمّيهم بـ«رسل العلمانية».

إن منافسي المتألهين المسيحيين في هذه الأعصار زعموا من ناحية حَمْلَ رسالة انقاذ البشرية الشبيهة برسالات الأنبياء، وطرحوا إيديولوجيات إصلاحية للمجتمعات البشرية. ومن ناحية أخرى نادوا بالانقطاع عن السماء والاستغناء عن التعاليم الدينية، خلافاً للانبياء والرسل الذين بشّروا بنجاة الانسان وسعادته الأخروية عبر العبودية المخلصة لله. ولقد كان تعبير «رسل

العلمانية» وصفاً واضحاً لشخصيات معروفة، مثل: أوغست كونت، وفرويد، وماركس، ونيتشه، وسارتر، وغيرهم.

إن التفاسير التي قدّمها أمثال: فويرباخ، وماركس، وفرويد، وواطسون، ونيتشه، وغيرهم للحياة والأفكار الدينية، شكّلت نماذج من منافسة الايديولوجيات المنقطعة عن السماء لتعاليم الرسالات الدينية المقدسة، وهم منافسون لم يروا المعتقدات الدينية باطلة وحسب، وانما اعتبروها ضارّة، ودعوا بكل جرأة إلى إلغائها من حياة البشر، ووصموا مستقبل الأفكار والحياة الدينية بأنه «مستقبل وهم» ونادوا من أجل إنقاذ الأخلاق بفصلها عن الدين.[٢٧]

الصنف الثالث من التحوّلات الحديثة، هي إنجازات الانسان على صعيد تسخير الطبيعة والتصرّف فيها، فقد أحرز الانسان المعاصر طوال القرون الأخيرة مكتسبات واكتشافات علمية مدهشة مهدت له الطريق الى تطوير هائل في العلوم التجريبية، تمخّض عن تحوّلات لا سابق لها في الصناعة والاقتصاد واساليب الحياة المختلفة. إنها تحولات غيّرت البنية الاجتماعية بالكامل، وانتقلت بها من الشكل البسيط الى شكل نظام معقد يضم مؤسسات وتشكيلات عديدة، وكانت «الحداثة» الثمرة النهائية لكل هذه التفاعلات، وأصبحت محاولات التوفيق بين التديّن والحداثة على الصعد الفردية والاجتماعية المختلفة من أهم المشاغل الفكرية للمتألهين المسيحيين في العصر الحاضر.

ما ينبغي الالتفات إليه بخصوص التحولات المذكورة في الحضارة الغربية المعاصرة، هو أنها تكوّنت على شكل مجموعة متلائمة ومنظمة، فقد أثرت كل واحدة منها على الأخرى، وتأثرت كل واحدة منها بغيرها. وما حدث لم يكن انهياراً في أحد أجزاء بناء الحياة الغربية، عمد الانسان الغربي الى ترميمه وتعميره محافظا على باقي الأجزاء وعلى الهيكلية العامة لحياته، وإنما انهارت جميع الأجزاء وبشكل يستحيل معه الترميم؛ لذلك لم يكن مفر من تشييد صرح جديد. وأهم معضلة تواجه الإلهيات المسيحية المعاصرة في هذا الخضم،

تتبلور في السؤال: كيف يمكن ترتيب دور ومكان للأفكار الدينية داخل هذا الصرح الجديد وربطها بباقي أجزائه واقسامه؟

والواقع أن هموم الحفاظ على الطابع الديني للعصر، دفعت المتأله المسيحي صوب قضية عصرنة الدين، فكيف يمكن عرض التعاليم الدينية في العصر الحاضر بحيث تحفظ قدسيته ونقاءه من جانب، ويكون مقبولاً في العالم المعاصر من جانب آخر؟ وجد المتألهون المسيحيون سبيل الوصول الى هذا الهدف في إعادة بناء الفكر الديني، وعلى هذا النحو ولدت الإلهيات الجديدة التي يصح اعتبارها إعادةً لبناء الفكر الديني في العالم المسيحي، وهو الأمر الذي حتّمته التحولات الأساسية التي شهدتها القرون الأربعة الأخيرة في الغرب.

الكلام الإسلامي والتطورات الجديدة

السؤال الذي يطرح على المتكلمين المعاصرين هو؛ هل التحولات الجذرية التي طرأت على الحضارة الغربية خلال القرون الأخيرة، وأدت فيما أدت الى ولادة إلهيات حديثة، يمكن سحبها على العالم الاسلامي عموماً، والثقافة الاسلامية بوجه خاص؟ وإذا كان ذلك ممكناً، فهل ستكون آثار التحولات المذكورة في الثقافة الاسلامية ذات الآثار التي تركتها في الثقافة المسيحية؟ وعلى افتراض هذا، هل ستكون المنظومة الكلامية الجديدة كالإلهيات المسيحية الحديثة؟

في الإجابة عن هذه الأسئلة هناك احتمالات متعددة يمكن تصوّرها:

أولاً: لا يمكن لأي تحول جذري يحدث في الغرب، أن يعيد نفسه في المجتمعات والثقافة الإسلامية.

ثانياً: التحولات الغربية في القرون الأخيرة كانت بدعة وانحرافاً عن المسار الصحيح للتفكير والحياة الفطرية الانسانية، وهي بمثابة كارثة مروّعة

بالإنسانية سواء في الغرب أو الشرق، والموقف الصحيح منها الإعراض واللامبالاة، دون السعي لمواجهتها والتصدي لها.

ثالثاً: لا مفر من هذه التطورات، كما لا عيب فيها ولا شرور، لذا ينبغي التحرّك لاستقبال هذا الضيف، والقبول بالحداثة وبما بعد الحداثة، والتكيّف مع هذه الظواهر، والعمل على عصرنة الدين.

رابعاً: التحولات المذكورة حقيقة واقعة، والعصر الحديث موجود فعلاً، ولابد من أخذه مأخذ الجد، واعتبار مهمّة طبع العصر بطابع ديني من أول واجبات المتكلم المعاصر.

ولاشك أن الكلام المعاصر يتشكل على أساس أحد هذه الفروض الأربعة (أو الى أي افتراض يستند اليها). والموقفان الأولان يجهضان محاولات الكلام الجديد لحل المعضلات، بسبب إلغائهما للمشكلة بدل السعي لحلها، فهما إذن يحولان دون بلوغ المتكلم أهدافه. والموقف الثالث بدوره يفرغ الكلام المعاصر من هويته بسبب استسلامه التام دون قيد أو شرط أمام الحداثة، ويلغي ضرورة الالتزام بالوحي، ويفضي الى نمط انتقائي من الفكر الديني، أو أنه يمسخ التعاليم الدينية الى منظومات فلسفية.

والظاهر أن الموقف الأخير هو القادر على حفظ الالتزام بالوحي وصيانة الهوية الوسائطية لعلم الكلام، وتثبيت قدسية الوحي وحاكمية الدين واقتداره في عالم الحداثة وما بعد الحداثة. ثم إنه الموقف الوحيد الذي يبدو متمكنا من العمل على تلوين العصر الحديث بصبغة دينية، ففي إطار هذا الموقف يجهد المتكلم المعاصر لفهم التحولات الأخيرة فهماً عميقاً وإدراك كنهها وتحليل مستلزماتها وركائزها وآثارها، واستقصاء المسائل الكلامية الجديدة، والمعرفة بالمباني الحديثة والتوفر على اللغة والمناهج المناسبة.

ويستلزم تبنّي الموقف الأخير تجديداً شاملاً مختصاً بعلم الكلام،[٢٨] ودالاً على هيكلية معينة لهذا العلم وتحولات محددة فيه. والكلام الجديد بهذا المعنى

مسبوق بتحولات معينة، ومطبوع بتعيّن ثقافي خاص. والحقيقة أن تأسيس مثل هذا الكلام ليس بالعملية السهلة، ولا هو أمر فجائي الحصول، وإنما يحتاج الى مساعٍ متظافرة محفوفة بأنواع الأخطار والآفات، وبحوث مُشبَّعة بالاختبارات والأخطاء، وشجاعة تستند الى أساس متين من الدقة. والنتيجة هي أن المعرفة العميقة بضوابط الوحي (القرآن والسنة االشريفة) في كل أبعادها، والاطلاع الواسع على العالم المعاصر، شرط لازم لتأسيس مثل هذه المنظومة الكلامية.

القسم الرابع: الأضلاع المعرفية في الكلام الجديد

وفقاً للتحليل الذي قدمناه للكلام الجديد، فإنه لا يتفاوت من حيث هويته المعرفية عن الكلام التقليدي، إلاّ أنه يختلف عنه بلحاظ الهندسة المعرفية. الكلام الجديد كالكلام القديم واسطة بين الوحي ومخاطبيه، وعامل على تيسير ارتباط الناس بالوحي بصفته برنامجاً تعليمياً دعوياً للدين. إنه العلم الذي يقدم لمخاطبي الوحي تعاليمه والايمان المبتنى على هذه التعاليم بشكل واضح منظّم يتسم بالمعقولية.

إذن، لا يختلف الكلام الجديد في هويته الوسائطية عن الكلام التقليدي، كما لا يختلف عنه في اختلافه واستقلاله عن كل الأبحاث والعلوم الدينية الأخرى.

والذي يمايز الكلام الجديد عن التقليدي، اضلاعه المعرفية. وسبب هذا التمايز التطورات التي طرأت على أذهان ولغات مخاطبي الوحي. التحولات الثلاثية المحاور التي ظهرت في مجالات المعرفة، والثقافة، والسياسة، والصناعة والاقتصاد في المجتمعات الغربية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي اعتبرناها الصُعُد الرئيسية الممهِّدة للتحولات في الإلهيات المسيحية، تتواصل اليوم بسرعة أكبر وأبعاد أوسع، وتؤدي باستمرار الى تغييرات عميقة في أذهان ولغات وحياة البشر.

جرّب الانسان في القرون الأخيرة ثورتين كبريين، غيّرت كل واحدة منهما افكاره وحياته تغييرات شاملة عميقة: الثورة الأولى هي الثورة الصناعية التي أطلقت أيدي الإنسان للتصرف في الطبيعة من خلال تطوراتها العلمية والتقنية الهائلة، وغيّرت علاقة الانسان بالطبيعة تغييراً تاما. والإنسان الذي كان يعتبر الطبيعة عظيمة مرعبة غامضة ولا يمكن الوصول إليها، هو اليوم يسخّرها كما يسخّر العبيد؛ ولهذا تصوّر أن بإمكان العلوم والصناعات المتطورة الكشف عن

جميع اسرار الطبيعة وتذليل كامل قواها، وبالتالي مَحْق جميع المتاعب والآلام الإنسانية.

الثورة الصناعية غيّرت نظرة الانسان الى نفسه والى بيئته والى الآخرين، ووضعت نصب عينيه مفهوما جديدا للحياة، وبهذا ظهرت «الحداثة» بكل مستلزماتها وآثارها ــ من التنوير وحتى العلمانية ـ فإذا كان الانبياء العظام أصحاب رسالات منزلة بواسطة الوحي تبشر بنجاة الإنسانية وفلاحها، فإن بعض البشر في عصرٍ الحداثة زعم بحمل ما يشابه هذه الرسالات، ونادى بفلاح الانسان بعيداً عن إعتبارات العالم الآخر، بل حصر اهتمامه بالسعادة الدنيوية. ومثل هذا التنافس مع الأنبياء العِظام لا سابق له في تاريخ البشرية، وهو أمر أوجد للمتكلمين مسألة جديدة تماما.

والثورة الثانية هي التحولات المتسارعة والمستمرة في تقنية الاتصالات التي ألغت الفواصل بين البشر، الفواصل التي بدت قبل ذلك غير ممكنة الزوال، وقاربت بين الحضارات، وأفصحت عن أسرار الحضارات وخباياها، وقارنت بين التعيّنات الثقافية، والصور العقيدية، واشكال التدين، وأخضعتها جميعا للنقد. وأوجدت أجيالاً متعددة العناصر، وثقافات متعددة الأصوات، وحوّلت العالم على رحابته وسعته الى قرية صغيرة. وإذا كانت الثورة الصناعية قد وزّعت الأمة المسيحية الواحدة الى دول اوروبية متعددة، فإن ثورة الاتصالات أعادت الدول الأوروبية الى الاتحاد، وتشكلت تدريجيا القرية العالمية الواحدة.

وإذا أثمرت الثورة الصناعية «الحداثة»، فقد تمخضت الاتصالات المتطورة عن «ما بعد الحداثة». وإذا كان علم المعرفة النقدي الكانتي ــ البوبري، باعتباره أحد مستلزمات الحداثة، قد أوجد تحولات عميقة في فهم العقلانية والعلاقة بين الدين والعقل، فإن الفوضوية المعرفية لدى أمثال فايرابند، والافكار القومية لأضراب بول واطسون، خلقت فضاء جديداً تماما لأذهان مخاطبي الأديان في الوقت الحاضر.

والمتكلم الذي يرى دوره في إشاعة وتعليم رسالة السماء، بعدما واجه ظاهرة رسل العلمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، يجد نفسه اليوم أمام ظاهرة أفظع وأخطر، هي أن «كل إنسان رسول نفسه». وإذا كان في عصر الحداثة يعالج مشكلة تهرّب البشر من النزعات المعنوية، فإنه اليوم يواجه أوبة البشرية الى النزعات المعنوية.

وقد أوجدت هذه العودة الى المعنويات تعقيدات كثيرة في برامج الترويج للدين وإشاعة التعاليم السماوية.

الكلام القويم في العصر الحالي يحتفظ من ناحية بهويته الوسائطية ودوره الدعوي. ومن ناحية ثانية لابد أن يعتمد أدوات ومباني ولغة ومنهجية جديدة، تواكب التحولات المعقدة لدى مخاطبي الوحي. وهذا ما يتوقف على أمرين: الأول، التحول في كافة أضلاع علم الكلام، والثاني، قراءة جديدة وإعادة بناء شاملة للمعرفة الدينية. ومما يوضح أبعاد هذا الطرح أن نقيم مقارنة بين كتاب «مدخل الى الرؤية التوحيدية للعالم» للشهيد مرتضى مطهري، الذي كتبه دون شك بهدف تقديم برنامج متماسك لترويج الدين وتعليمه بأدوات تواكب العصر، وبين أي واحد من الكتب الكلاسيكية القديمة في علم الكلام.

وللمثال نقول: إن مبحث الإيمان في الآثار الكلامية التقليدية مبحث فرعي جداً، يُطرح ضمن مبحث المعاد ومشكلة الثواب والعقاب بصورة استطرادية. ومبحث الانسان كذلك لا يرد إلاّ في بعض المصادر الكلامية بشكل ضمني. في حين نجد في المنظومة الكلامية للشهيد مطهري أن مبحثي الانسان والايمان يستقران في المقدمة ويقفان في طليعة عناصر برنامجه الرامي الى تعليم الدين وترويجه.

لقد اكتسب علم الكلام اليوم هوية تنتسب الى الفروع الوسيطة، بسبب أن المسائل الكلامية المعاصرة مسائل متعددة الأصول، وتكرّس علم الكلام في ارتباط متقابل مع سائر فروع البحث الديني، فهذه الفروع في الوقت الذي

نحتت للكلام مسائل جديدة، ساعدت من ناحية أخرى على إثرائه بأدوات وأسس جديدة. إن الهوية الكلامية المتشابكة مع باقي العلوم تؤدي فضلاً عن تخصص المتكلم في فهم النصوص الدينية، الى إلمامه بعلوم الفيزياء والمعرفة والأخلاق والاساطير والاجتماع والنفس و... الخ، مما يمكّنه صياغة علم الكلام على أساس تحاور وتبادل لوجهات النظر مع باقي العلماء، فكيف يتسنّى للمتكلم بدون الاطلاع على باقي العلوم إطلاق آراء واضحة حول التدين وأشكاله ومصادره وظروفه، تقع موقع القبول في الذهنيات العارفة بمعطيات العلوم المختلفة.

إن دراسة الفروع العلمية المختلفة تعد من أهم أضلاع الكلام المعاصر ذات التأثير في تشكيل الهندسة المعرفية للكلام الجديد، فبهذا التوجه نُدخِل في الحساب مناهج متنوعة ومباني مختلفة ولغات عصرية مؤثرة. وقد اهتم السلف أيضاً بالاطلاع على الفروع العلمية المختلفة، وأدركوا ضرورة هذه الممارسة. ونعتقد أن «تعالي» الحكمة الصدرائية وليد اهتمامه الذكي بدراسة الفروع المتنوعة في مسائل الإلهيات.[29] وطبعاً ثمة فاصلة شاسعة بين مستوى العلوم الدينية في زمن صدر المتألهين وبينها في الوقت الحاضر.

لقد اكتسب المتكلم اليوم أدوات ومقدمات جديدة تتدخل في جميع شؤونه المعرفية كفهم وشرح تعاليم الدين، وتقديم الايمان الديني، واثبات صحة الطروحات الدينية وغير ذلك، فهو يتحرك أحياناً بخطىً ظاهراتية، وتارة يتحدث بلهجة تاريخية، وفي أحيان أخرى ينقد التحليلات النفسية بأدوات عصرية، ويشيد نهاية من كل هذا نظاماً معرفياً جديداً.

من أساليب تقييم الفكر الكلامي المعاصر التدقيق في مزالقه وآفاته المنهجية. وفي هذا البحث سنناقش الفاصلة العميقة بين الكلام المحقق والكلام الحديث، حسب الهندسة المرسومة.

التفكير الكلامي عرضة للزلات والآفات من جهات مختلفة شأنه شأن باقي العلوم البشرية. وهناك ثلاثة أسباب لاعتبار المزالق المنهجية أهم ما يتعرض له علم الكلام من مزالق؛ أولاً بسبب أهمية المناهج في العلوم بشكل عام. وثانياً؛ بسبب التنوع المنهجي في علم الكلام. وثالثاً؛ لأهمية القضية في تكوين منظومة كلامية حديثة.

ويمكن تسجيل نوعين من المزالق المنهجية يقع فيها التفكير الكلامي: المزالق الفكرية العامة، والمزالق الخاصة بالفكر الكلامي. ومن أبرز الأخطاء والمزالق العامة التي تواجه عالم الكلام المعاصر، حصر الاهتمام بالتوجهات المباشرة وإغفال التوجهات الأخرى، والإفراط والتفريط، والتعميمات الخاطئة الناتجة عن اعجاب المفكر بابداعاته الخاصة، وأخذ وجه من وجوه الشيء بدل كنهه، والخلط بين الدليل والعلة، ومغالطة اعتبار ما ليس بدليل دليلاً، والمزج بين الواقع وتفسيره.

بيد أن ما نريد مقاربته في هذه الصفحات هو بعض الآفات المنهجية الخاصة بالفكر الكلامي المعاصر.[30] والملاك في انتقاء الآفات هو الأغلال التي تقعد الكلام المعاصر عن طرح ومعالجة المعضلات الكلامية. ويبدو أن ثمة أربع آفات أساسية تهدد الفكر الكلامي المعاصر، وعلاجها من شروط تشييد علم الكلام الجديد، وهي:

١ ـ النزعة التقليدية:

هناك عوامل عديدة دفعت بعض المتكلمين المعاصرين الى الإفراط في الانحياز للماضي وللافكار الكلاسيكية. إن المعرفة بالفكر التقليدي وماضي المسائل الكلامية من الشروط اللازمة لتأسيس نظام كلامي جديد، إلاّ أن التأكيد المفرط عليها، يحول دون تعاطي المتكلم وتفاعله مع القضايا الكلامية المعاصرة، فالمعرفة بالمسائل الجديدة في علم الكلام شرط لازم لعرض الايمان الديني والدفاع عن طروحات الوحي في العصر الحاضر. ونجاح المتكلم في التواصل مع الذهنيات المعاصرة من أبرز مقومات هويته، فالكلام بحسب تعريفه ذو هوية وسائطية، ومهمّة المتكلم المعاصر تقديم الايمان وتفهيم الفكر الديني لمخاطبيه العصريين، وفهم شبهاتهم الكلامية المعاصرة. وحصول هذه الحالة منوط بالتعاطي الجاد مع العصر الراهن، والمعرفة المعمّقة بأبعاد تحولاته وتطوراته.

النزعة التقليدية تحجز المتكلم عن الوعي بالعلم الحديث وملابساته واعتباراته، وتجعله يرى الشبهات الكلامية الجديدة، شبهات فارغة وشيطانية وعديمة الأهمية، ولا يجد تفاوتاً بين أذهان المعاصرين وبين نمط التفكير التقليدي.

وللنزعة التقليدية اشكال مختلفة: شكلها الصريح عدم الإقبال على المسائل الكلامية الجديدة، ومعارضة كافة المباحث الحديثة في علم الكلام. ومثل هذا اللون من التقليدية نجده لدى من يعتبرون الكلام الجديد صراحة، عبارات خالية من المضمون وعناوين بدون معنون. فهم بالتالي ينكرونه من باب «الناس أعداء ما جهلوا».

أما شكلها المضمر فيتمثل في الإقبال على المسائل الكلامية الجديدة دون الالتفات الى المباني والتوجهات والمناهج المناسبة لها، فإذا كان الاهتمام بالمسائل الكلامية الجديدة غير مرتكز على وعي صحيح بالتحولات الحديثة، ولا

يقوم على معرفة واسعة بالعالم المعاصر، فسيكون جهداً ضائعاً وبحثاً لا طائل من ورائه؛ لأنه سيبقى بعيداً عن التواصل والتخاطب مع المعاصرين وذهنياتهم المعاصرة، بحيث يجد النقاد إشكالاتهم ما تزال قائمة ولا من يجيب دعوتها.

ثمة عوامل مختلفة تؤدي الى النزعة التقليدية في علم الكلام المعاصر، منها:

أ ـ عدم الاطلاع على ابعاد ومستلزمات التحولات الجذرية في القرون الأخيرة على صعيد الافكار والحياة الإنسانية.

ب ـ الحرص على النقاء الديني والاحتراز الشديد من كل أنواع الالتقاط، والقراءات الدينية المستندة الى مفاهيم فلسفية وعلمية حديثة.

ج ـ التفكير المنغلق، والاعتزال الثقافي، والركون الى السلامة والبحث عن الأسهل، وبالتالي تقليد السلف، الذي هو بحد ذاته من الآفاق الفكرية العامة.

التقليديون لا يدركون عادة حقيقة تاريخية تقول: إن عظماء من امثال الشيخ الطوسي ونصير الدين الطوسي لو أرادوا أن يكونوا تقليديين ويعتبروا أفكار أسلافهم مقدسة لا تقبل النقد، ويمتنعوا على هذا الأساس من تشييد نظام كلامي جديد، لما وصل لنا اليوم تراثهم الكلامي الحافل. إن السلف الذين يرى التقليديون اليوم أفكارهم خطوطاً حمراء لا يمكن تجاوزها، كانوا في الغالب نقّاداً ملحّين لأفكار اسلافهم، ومؤسسين مبدعين لمنظومات كلامية جديدة (في وقتها). وقد عرفت عن الشيخ المفيد ملاحظاته النقدية على « الاعتقادات» للشيخ الصدوق. وكذلك الحال بالنسبة لابداعات اشخاص مثل نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني.

٢ـ معاكسة الماضي:

وهي النزعة التي تقف في مقابل النزعة التقليدية من حيث موقفها من التراث، فإذا كانت التقليدية نزعة إفراط في تبنّي الماضي وعدم الخروج عنه،

فإن نزعة معاكسة الماضي أو (اللاتقليدية) سارت في طريق التفريط بالتراث. وقد أدى التركيز الفائض على التجديد الى غفلة بعض المفكرين المعاصرين عن الأفكار القديمة، فدفعهم الشغف بالحداثة والجديد الى معارضة كل ما هو قديم، واعتبار نتاجات السلف غير ذات قيمة بالمرّة.

واللاتقليدية حصيلة ظروف مأزومة، ونتيجة مؤثرات شخصية واجتماعية متعددة. وقد كانت النزعة التقليدية بحد ذاتها من العوامل المهمة في ظهور حمّى معاكسة الماضي، والانهزام الثقافي واحد آخر من هذه العوامل. وتسببت هذه النزعة في ظهور العديد من الآفات والتشويهات على مسرح الثقافة المعاصرة. ويمكن بحث آفة اللاتقليدية في الفكر الكلامي على مدارين: الأول التفريط بالنقاء الديني، وتأويل الأفكار الدينية وفق الآراء الحديثة. والثاني عدم الاطلاع على المسائل الكلامية الجديدة والفشل في معالجتها. ذلك أن معرفة الحال في ضوء الماضي من الممارسات المهمة جداً في معرفة مسائل الكلام الجديد، ثم إن المعرفة بتجارب الماضين في تعاملهم مع القضايا الكلامية يساعد كثيراً في اكتشاف المناهج الصحيحة لتحليل المسائل المطروحة.

لا يصح اعتبار الكلام الجديد منقطعاً عن التفكير الكلامي التقليدي، فالكلام الجديد كسابقه يمتاز بهوية معرفية وسائطية، ولا يختلف عنه اختلافاً أساسياً من حيث كونه كلاماً. هذا من حيث التعريف ومن حيث التحقق فهو احدى المراحل التكاملية للكلام التقليدي.

بعض البحوث التي تطرح تحت يافطة الكلام الجديد تتبنّى نمطاً من الانقطاع عن الماضي، يتصوّر معه الطلبة الجامعيون أن الماضين لم تطرح لديهم أساساً مثل هذه القضايا والاشكاليات. في إطار مبحث «الايمان» مثلاً، والذي يطرح اليوم في بعض الدروس الكلامية الجديدة، من العجيب حقاً أن نجد اشارات عديدة ونظريات جديدة مشهورة وغير مشهورة، في حين لا تذكر آراء الماضين حول الموضوع، أو تبحث مسألة لغة الدين بدون التنويه بطروحات

السلف من علماء الأصول والمتكلمين والعرفاء المسلمين التي تلامس هذه القضية. إن طرح آراء الماضين في المسائل الكلامية الجديدة من شروط البحث المنهجي المستند الى عملية المقارنة التاريخية، إلاّ إذا كانت هناك مسائل لم تكن مطروحة أساساً في الماضي.

وللنزعة اللاتقليدية مراتب مختلفة، من مراتبها تخطئة الماضين وتسخيف آرائهم في المسائل الكلامية الجديدة، والمرتبة الأخرى السكوت عن آرائهم وإهمالها، ومن مراتبها أيضاً إصدار الأحكام الاعتباطية غير المدروسة حول الأفكار التقليدية. والمراد بالأحكام الاعتباطية، تلك التي تصدر على أساس معرفة إجمالية بسيطة بمقطع معين من تاريخ الفكر الكلامي، أو بالاستناد الى عدد محدود من نتاجات السلف (النتاجات المطبوعة مثلاً) وقد أشرنا في القسم الثاني من هذا البحث الى نماذج من هذه الأحكام.

المتكلمون المعاصرون لا يبدون اهتماماً لائقاً بالتراث الكلامي الزاخر، وحتى أصحاب النزعة التقليدية أيضاً يماثلون أضدادهم في هذا الاهمال! وهناك شواهد عديدة تثبت هذا الادعاء، فالكثير من المؤلفات الكلامية للسلف ما تزال مخطوطة، لا سبيل للباحثين إليها. وما يزال الكثير من المتكلمين المؤثرين في التاريخ غير معروفين ولا يجري لهم ذكر مناسب في المحافل العلمية. وهناك العديد من المسائل الكلامية لا يزال تاريخ ظهورها وتطوراتها مجهولاً، ومعنى هذا أن المتكلمين المعاصرين لا يتعاطون بطريقة منهجية بنّاءة مع أسلافهم، في حين أن تخصيب الكلام المعاصر بحاجة الى مثل هذه التوجهات البحثية في التراث الكلامي.

٣ـ الخلط بين الكلام الجديد و الالهيات المسيحية الحديثة:

الكلام الاسلامي والالهيات المسيحية منظومتان عقيديتان متفاوتتان أساساً. والتثنية في التسمية مؤشر على ثنائية المسمّى. فالمبنى في المنظومة

العقيدية لدى المسلمين هو التلقّي عن الوحي. والوحي كلام الله مع البشر، وظهور الله للناس يتم من خلال كلامه معهم. وعلم الكلام هو المعرفة الوسيطة بين الوحي (كلام الله) وأذهان المخاطبين.

أما في الرؤية المسيحية فالوحي هو ظهور الله ذاته للبشر. ونظريّة التجسّد والوجود التاريخي للوحي بين المسيحيين (الوحي الخاص) من أسس العقيدة المسيحية المهمة. وعلى هذا الأساس تسمى الواسطة المعرفية بين الوحي (الله ذاته) وأذهان ومدارك المخاطبين، بعلم الالهيات أو الالهيات.

وتبدو معرفة المتكلمين المعاصرين بالالهيات المسيحية الحديثة مهمة لما يلي:

أولاً: ظهرت التحولات الجذرية التي أشرنا إليها، في رقعة تدين بالدين المسيحي. والكثير من المسائل الكلامية الجديدة مسبوقة ومصبوغة بالفكر والتقاليد المسيحية، حتى أن الجهل بهذه التقاليد والافكار يحرم الباحث من الاحاطة بكل جوانب المسألة، فكيف يمكن يا ترى التوفّر على وعي عميق بمسألة العلمانية من دون المعرفة بالفكر التقليدي المسيحي في القرون الوسطى؟

ثانياً: بسبب التاريخ الطويل لتجارب الالهيات المسيحية الحديثة مع تحولات العالم الغربي من القرن السابع عشر الى التاسع عشر، فقد تضمنت هذه الالهيات وجهات نظر متعددة في دراسة المسائل الكلامية الجديدة، فتاريخ قرن كامل من التأمل في المسائل المستحدثة نقلهم من مرحلة اتخاذ المواقف المتسرعة الى مرحلة التنظير والمناقشة العميقة، فطرحوا نظريات تحتوي طبعاً مواطن ضعف وقوة مختلفة.

ثالثاً: يحتاج المتكلم الاسلامي الى اطلاع جيد بالالهيات المسيحية، لاتخاذ موقف دقيق من مسائل مثل: الالهيات العامة لكل الأديان، وماهية التجربة الدينية، وتشييد كلام اسلامي موجّه للأديان الأخرى.

إن التضلّع في تجارب المتألهين المسيحيين في مواجهتهم للمسائل الجديدة، والتبحر في أساليبهم وحلولهم للمعضلات الجديدة، وإمعان النظر في مستويات

نجاحهم ونقاط الخلل والقوة في آرائهم، هي بمثابة أدوات مفيدة جداً للمتكلم المعاصر، بل وضرورية حتماً لاستكمال مقوماته العلمية. غير أن الاقتصار على الاهتمام بنتاجات وتجارب المتألهين المسيحيين يستتبع بروز آفات عديدة تؤدي بالتالي الى عقم الفكر الكلامي، فلا مسائلهم هي بالضبط مسائل الكلام الاسلامي، ولا أجوبتهم عن المسائل هي بالضرورة صحيحة وناجعة وفق التعاليم الاسلامية.

إن وجه الاشتراك بين الكلام الجديد والالهيات الحديثة يكمن في هويّتيهما الوسائطية بين الوحي ومخاطبيه، ووجه الاشتراك هذا يستوجب الكثير من المواقف المشتركة، لكن ماهية الوحي والنظام المعرفي القائم عليه لدى المتألهين المسيحيين يختلف عن المعارف المبتنية على الوحي لدى المسلمين، وهذا الاختلاف يتمخض بطبيعة الحال عن تباينات كبيرة في المنهج والمباني والأجوبة.

٤ ـ الخلط بين الكلام الجديد و فلسفة الدين:

من المزالق المنهجية المهمة في علم الكلام الجديد عدم التمييز بينه وبين فلسفة الدين.[31]

إن العلاقة بين الكلام الجديد وفلسفة الدين تبدو غامضة من عدة جهات، فمن ناحية لا تخلو هوية الكلام الجديد في مقام التعريف، من جوانب غامضة، كما أن الهندسة المعرفية لهذا العلم الجديد في مقام التحقق، لم ترتسم بوضوح لحد الآن. ومن ناحية أخرى تزيد الصور المتعددة لفلسفة الدين من غموض القضية، ويعود جزء مهم من هذا الغموض الى حداثة هذين الفرعين المعرفيين. وهذا ما يدل عليه العدد القليل من الكتب والمؤلفات التي ظهرت عن الكلام الجديد وفلسفة الدين باللغة الفارسية، أو التي ترجمت إليها. وهو غموض لا يعاني منه طلبة العلم وحسب، بل وحتى الباحثون والاساتذة، فثمة

بحوث يعتبرها أحد الدارسين جديرة بعنوان فلسفة الدين، لكنّ باحثاً آخر لا يرى ذلك. وفي البحوث التي تنشر تحت عنوان الكلام الجديد، يمكن ملاحظة صور مختلفة لماهية الكلام الجديد وهندسته المعرفية بعدد هذه البحوث.[32]

ولهذا توجد آراء متفاوتة بخصوص طبيعة العلاقة بين الكلام الجديد وفلسفة الدين: «... ولذلك يسمى الكلام الجديد أحياناً فلسفة الدين، وفلسفة الدين اليوم ذات مفهوم أعم يشمل الكلامٍ القديم والكلام الجديد بجانب بعضهما...».[33] وان «ما نسميه كلاماً جديداً، يسميه المتكلمون الغربيون فلسفة الدين».[34]

وقد يؤدي الغموض المضاعف في مسألة التمايز بين فلسفة الدين والكلام الجديد الى أن يكون طرح المسألة غير مفيد وغير ضروري. وغالباً ما يقال: « من المناسب بدل البحث في ماهية هذين العلمين والتمييز بينهما، أن تطرح وتبحث مسائل معينة في الكلام الجديد وفلسفة الدين، ليمكن تشخيص شأنيهما في مقام العمل». وهذا الرأي قمين بالتمعّن والتدقيق لعدة أسباب:

أولاً: حال طالب العلم المشتغل بالبحوث الكلامية والدراسات الدينية من دون الاطلاع على الشأن المعرفي للكلام الجديد أو فلسفة الدين، كحال من يريد السباحة، فيلقي نفسه في البحر من دون أن يعلم عرضه وطوله وعمقه وباقي خصائصه.

ثانياً: الخوض في علم من دون المعرفة الاجمالية بهندسته المعرفية يؤدي الى الوقوع في مزالق منهجية عديدة، ولا يتمخض إلاّ عن الالتقاط. والالتقاط في الكلام الجديد وفلسفة الدين؛ لأنهما علمان من علوم الدين يفضي الى البدع والانحراف والأخطاء الخطيرة.

ثالثاً: الغموض الذي يكتنف قضية التميز بين هذين العلمين ينبغي أن لا يحضّنا على إلغاء المعضلة، بدل حلّها إيثاراً للسلامة.

الاجابة عن السؤال: كيف يمكن التمييز بين الكلام الجديد وفلسفة الدين؟ منوط بالاتفاق على تفسير معين لكل من الكلام الجديد وفلسفة الدين. ويجب قبل كل شيء التذكير بأن هذا السؤال يطرح بالنسبة للمتألهين المسيحيين على شكل سؤال عن العلاقة بين الالهيات الجديدة وفلسفة الدين، وقد أجابوا عنه إجابات متعددة، لكننا نطرحه في شكل العلاقة بين الكلام الجديد وفلسفة الدين.

إن القاسم المشترك بين جميع الصور المطروحة لعلم الكلام هو أنه ذو هوية وسائطية، فعلم الكلام واسطة بين الوحي المنزل (القرآن والسنة) ومخاطبيه، والهوية الوسائطية لعلم الكلام بمثابة جنسه. ويمكننا أن نؤسس التمييز بين الكلام الجديد وفلسفة الدين على هذه الركيزة، أي على جنس علم الكلام الذي هو القاسم المشترك بين مختلف تعاريفه.

المتكلم عالم متدين بالضرورة، ينظّم علمه بدوافع دينية من أجل تعريف الدين وتعليمه وتبليغه للناس. إنه يرمي الى منح معنىً للمفاهيم والافكار وحتى للحياة الدينية، ويجعلها متبلورة مفهومة من قبل اكبر عدد من مخاطبي الوحي. وبالتالي فإن مهمة المتكلم الاساسية توضيح وإثبات وعرض الفكر الديني.

أما التعاريف المختلفة لفلسفة الدين فيمكن إرجاعها الى تعريفين رئيسيين: التعريف الأول أنها «تبيين المفاهيم الفلسفية المختلفة التي يمكن أن تتضمّنها الأديان والمعتقدات الدينية».[35] وعلى هذا القول تكون فلسفة الدين بمعنى الدفاع الفلسفي عن المعتقدات الدينية، وهي بذلك خليفة الالهيات الطبيعية في دورها ومفعولها.[36]

فلسفة الدين حسب التصور الغالب لدى فلاسفة الدين هي في الواقع التفكير الفلسفي حول الدين، وهي بذلك تشبه فلسفة العلوم أو فلسفة الفن وما

الى ذلك.[37] وبالتالي فإن فلسفة الدين بهذا المعنى هي البحث العقلاني في الاديان المختلفة والظواهر الدينية.[38]

ويعزو هوبلينغ في «اصول فلسفة الدين» الفارق بين هذين التعريفين الى نظرتين مختلفتين للدين «المضاف إليه في تعبير فلسفة الدين». فقد يكون المضاف إليه مأخوذاً بمعنى الاضافة الذهنية أو المعادلة للاضافة العينية.[39] كما يمكن تفسير التمايز المذكور برؤيتين متفاوتتين الى المضاف، فقد تكون الفلسفة في هذا التعبير بمنزلة بحث معرفي كما هو في الاعتبارات الفلسفية التحليلية، وقد تؤخذ بمنزلة بحث ميتافيزيقي وانطولوجي كما هي في الأفكار الحديثة عموماً. ونموذجا هاتين الرؤيتين يمكن ملاحظتهما على التوالي في فلسفة الدين عند غسلر (١٩٧٧) وفلسفة الدين لدى باسيل ميشيل (١٩٨٦). يكتب ميشيل في مقدمة كتابه «فلسفة الدين»: «من هنا فإن مكانة فلسفة الدين بالنسبة للدين، ذات المكانة التي تحتلها فلسفة التاريخ بالنسبة للتاريخ، أو فلسفة العلم بالنسبة للعلم. ففي جميع هذه الحالات يقف الفيلسوف على صعيد النقد ومناقشة الأدلة وتوضيح المفاهيم الداخلة في مجاله الدراسي، فالفيلسوف بما هو فيلسوف ليس في هذا الموقف متألهاً (متكلماً) وهو لا مؤرخاً ولا عالماً طبيعياً...».[40]

إن تمايز فلسفة الدين بالمعنى الأول عن الكلام والالهيات بصورة عامة (سواء كانا قديمين أو جديدين) يبدو واضحاً الى حدٍ ما. لكن المغلّف بالغموض والاشكالات هو تمييز فلسفة الدين عن الكلام بالمعنى الثاني. وبما أن مسائل فلسفة الدين والالهيات الحديثة هي ذات المسائل في الغالب، تصور البعض أن هذين العلمين غير مفترقين ماهويا، والكلام الجديد هو ذاته فلسفة الدين أو جزء من فلسفة الدين، أي أن الاشتراك في المسائل أوهم بوحدة العلمين.

إن فلسفة الدين بالمعنى الأول كما يذكر هيك هي استمرار للالهيات الفلسفية. والالهيات الفلسفية *(Philosophical Theology)* عند الفلاسفة

المسيحيين تختلف عما يسمى بالالهيات الجزمية *(Dogmatic Theology)*. الالهيات الفلسفية تهتم بتفسير المفاهيم الدينية الاساسية (الله وصفاته وافعاله و...) بأدوات عقلية محضة، ومن دون أي اعتماد على الوحي. وفلسفة الدين بهذا المعنى يمكن مساواتها بما عرف عند الحكماء المسلمين بـ«الالهيات» بالمعنى الأخص.

إن الالهيات بالمعنى الأخص في المؤلفات الفلسفية للحكماء المسلمين، والمؤلفات التي وضعها الفلاسفة تحت عنوان المبدأ أو المعاد، تختلف اختلافاً بيّناً وأساسياً عن علم الكلام. ويمكن ملاحظة هذا الاختلاف حتى في اكثر المؤلفات الكلامية نزوعاً للفلسفة كالمطالب العالية للفخر الرازي، وتجريد الاعتقاد وقواعد العقائد لنصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ). وربما أمكن توضيح هذا التمايز أكثر عبر النزاع التاريخي الحافل بين الفهم الفلسفي للنصوص الدينية وتشييد تعاليم الدين على أساس الحقائق الفلسفية، وبين الفهم الديني للتعاليم الفلسفية وابتنائها على حقائق الوحي. وهو نزاع ظل قائماً منذ عصور السلف وحتى عصر أصحاب التفكيك متخذاً لغات متعددة ومبانٍ مختلفة، ودالاً على الفوارق بين الأفكار الكلامية والتفاسير الفلسفية للفكر الديني.

وفي مضمار هذا التمايز بين فلسفة الدين بمعناها الثاني ـ الذي شاع في العقدين الأخيرين ـ والكلام الجديد، يمكن أن تطرح عدة نقاط:

أولاً: فلسفة الدين بصفتها بحوثاً فلسفية في الدين هي من فروع البحث الديني *(study of Religion)* وهي كباقي هذه الفروع (كالبحوث الدينية المقارنة، والتاريخية، وعلم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين) تدرس الظاهرة الدينية من منطلقات مستقلة خارج الدين. «في الواقع ليس من الضروري أساساً أن تنظر للدين من منطلقات دينية، فالملحدون واللاأدريون، والمتدينون، جميعهم يستطيعون الخوض في التفكير الفلسفي حول الدين، وهم يقومون بذلك

فعلاً».[41] في حين أن للمتكلم أساساً شأناً دينيّاً، فهو لا يمارس البحث الكلامي من خارج الدين ولمجرد تحصيل المعرفة، وإنما الكلام وحسب تعريفه مسبوق بحصول معرفة وجدانية. من هنا ينطلق المتكلم من داخل الدين وبقصد عرض الدين وتقديمه للناس. والمراد بالدراسة من داخل الدين غير ما قرره بعض المعاصرين تحت عنوان بحوث من داخل الدين وبحوث من خارج الدين،[42] بل المراد أن الكلام وخلافاً لفلسفة الدين ليس علماً ثانوياً مع الواسطة، ولا يتمتع بالاستقلال عن موضوع بحثه. فعالم الكلام يتحدث عن معتقدات وأفكار دينية يؤمن بها، وهو يبحث الأمور من وجهة نظر إنسان متدين يؤمن بنظريات دينه وطروحاته. المتكلم يتحدث بالدين، والفيلسوف يتحدث عن الدين.

ثانيا: «ليس فلسفة الدين وسيلة للتعليم» هذه العبارة المجملة لجان هيك مؤشر لواحد من أبرز وجوه الاختلاف بين فلسفة الدين والكلام الجديد. ففلسفة الدين بما هي شعبة من شعب الفلسفة، وليست من فروع الالهيات كعلم لتدوين وتنسيق العقائد الدينية (حسب تعبير هيك) فهي كأي علم أصلي، وسيلة لاكتساب المعرفة، تتوفر على كل سمات المعرفة الفلسفية. في حين أن الكلام الجديد أداة لعرض الايمان الديني ووسيلة للدفاع عن الأفكار الدينية يستعملها المتكلم بقصد التبليغ للدين في العصر الحاضر. إنه يهندس نظامه الكلامي بما يتناسب والحياة المعاصرة، ومن واجبه الحفاظ على الشأن المعرفي لعلم الكلام (هويته الوسائطية).

فيلسوف الدين والمتكلم كلاهما يهتمان بمفاهيم ومعتقدات واحدة، لكن توجهاتهما مختلفة. فالفيلسوف لا يُعنى بالافكار الدينية بغية تعليمها وترويجها واثباتها أو الدفاع عنها. بينما يخوض المتكلم غمار الفكر الديني لهذا الهدف بالضبط.

ثالثا: انطلاقاً مما ذكرناه في الوجه الثاني من وجوه التمايز، تصادفنا في فلسفة الدين مناحٍ لا يمكن أن تنبت في التربة الكلامية. ومن ذلك ما يسميه

بول ريكور قطباً تحليلاً في فلسفة الدين، أي الفلسفات التي ترى القضايا الدينية خالية من المعنى، أو أنها لا تتوفر على الضوابط المنطقية والمعرفية المعترف بها في جميع التيارات العلمية.(43)

رابعاً: الضوابط في علم الكلام هي ضوابط الوحي. وحسب هذا الملاك ينقسم الفكر البشري الى ثلاثة أصناف: الأفكار المنسجمة مع تعاليم الوحي، والأفكار غير المنسجمة، والأفكار التي لا هي منسجمة ولا هي غير منسجمة. في علم الكلام تسمى الأفكار غير المنسجمة شبهاتٍ، والرد على الشبهات من أبرز مهمّات عالم الكلام، فالمتكلم حينما يواجه الآراء المعارضة لتعاليم الوحي، لا يحق له المواءمة بينهما وبين الوحي، عبر تفريغ الأخير من محتواه أو تفسيره بطريقة مغلوطة. أمّا فيلسوف الدين فغير ملزم بهذه المعاني، وبإمكانه إعادة بناء الفكر الديني وفق الافكار الفلسفية الموجودة، وتقديم فهم جديد للدين ينطبق وهذه الأفكار. ومثل هذه العملية قد يعتبرها المتكلم إماتة للدين أو ممارسة إلتقاطية.

خامساً: الكلام بحسب هويته ذو دور وسائطي بين الوحي ومخاطبيه. وهذه الهوية الوسائطية تحدد بنيته المعرفية، وتضع أهدافه ومسائله ومبانيه ومناهجه في مواضعها الصحيحة، وتعطيها شكلها المناسب، وتجعل علم الكلام في نهاية المطاف واحداً من علوم الدين. في حين أن فلسفة الدين وبالرغم من ارتباطها بالدين إلاّ إنها تفتقر الى مثل هذه الهوية. ومن هذه الناحية يمكن تشبيه شأن المتكلم بشأن الفقيه، وشأن فيلسوف الدين بشأن عالم نفس الدين. فلعالم نفس الدين شأن عالم النفس، ولا يختلف من هذه الناحية مع عالم نفس الادارة مثلا. إذ لا يمكن بذريعة أن متعلق علم نفس الدين، هو المعتقدات والسلوكيات الدينية، اعتبار علم نفس الدين جسراً بين الوحي والبشر وإقحامه ضمن دائرة الكلام الجديد أو الالهيات.

إن الدراسة المقارنة للكلام الجديد وفلسفة الدين تكشف عن ثنائية هاتين المعرفتين البشريتين المتعلقتين بالدين، إنْ في مقام التعريف، وإنْ في مقام التحقق. وعليه فإن تحويل الكلام الجديد الى فلسفة الدين من المزالق المنهجية المهمة في التفكير الكلامي المعاصر، وهو خلط لا مبرر له سوى الذهول عن الهوية الوسائطية للكلام، والتنكّر لطابعه التبليغي والدعوي والدفاعي.

يأتي التأكيد على تمييز الكلام الجديد عن فلسفة الدين في سياق الدفاع عن الهوية الكلامية الدينية للكلام الجديد، من دون جفاء للتقارب البيّن بين هاتين المعرفتين، فالكلام الجديد وفلسفة الدين علمان متقاربان متضامنان من عدة نواحٍ، فهما متداخلان في المسائل مثلاً، وهذا ما تدل عليه مراجعة لائحة المسائل المطروحة في آثار فلاسفة الدين والمتألهين الجدد، ولا يفيد الاشتراك في المسائل انطباقِ العلمين ووحدتهما، فمع أن الكلام الجديد وفلسفة الدين متطابقان غالباً في المسائل، إلاّ أنهما مفترقان في المباني والمناهج والتوجهات والنتائج.

إعادة بناء الفكر الديني مثلاً، قضية تشغل فيلسوف الدين بقدر ما تعني المتأله الجديد. إلاّ أن الأول يدرسها صرفاً من باب قابلية المعارف البشرية على التطور، في حين يطرحها المتكلم لا من باب تحول المعرفة الدينية، وإنما من حيث إحياء أو اندثار الفكر الديني. وواضح أن الطرح الأول من مباني الكلام الجديد، بينما الطرح الثاني شبهة ينبغي للمتكلم أن يدحضها.

فلسفة الدين تهتم بالكلام والالهيات، كما تُعنى فلسفة العلم بالعلوم. وفلسفة الدين الى ذلك تتعمق في المفاهيم والنظم العقيدية الدينية وظواهر التجربة الدينية والمراسم العبادية. وبناء على هذا يغدو علم الكلام والالهيات بعض قضايا فلسفة الدين. ولا يعني هذا تحويل الكلام الى فلسفة دين، كما أنه لا يتعارض مع ثنائية هذين العلمين. فعلم التاريخ مثلاً يبقى مغايراً لفلسفة التاريخ رغم أنه موضوعها. وبعبارة أخرى: فلسفة الدين مسبوقان بالالهيات

والكلام، لكن الكلام والالهيات مسبوقة بالدين، فالكلام لا يظهر إلاّ إذا كان ثمة دين يتحدث عنه المتكلم (معرفة من الدرجة الاولى)، أما فلسفة الدين فهي معرفة من الدرجة الثانية تتخذ من المعارف الكلامية موضوعاً لها. وبالطبع تقتضي المهمة الدفاعية لعلم الكلام أن يتناول بدوره معارف من الدرجة الثانية.

سادساً: الكلام الجديد مدين لفلسفة الدين بمعنيين، فدراسات فلاسفة الدين كثيراً ماتعتبر في الكلام الجديد إما شبهات، أو مباني. وعليه يرتكز الكلام الجديد في جانب من تطوره الى فلسفة الدين. من هنا كانت الكثير من التيارات والمذاهب المهمة في الالهيات المسيحية الحديثة متأثرة بفلاسفة الدين. وللتوضيح نقول: إن المتألهين والمتكلمين في مواجهتهم للبحوث الدينية الفلسفية ونتائجها يتخذون إما موقف الاقبال أو الانكار. فما يحظى بإقبالهم يتحول الى مبادئ فلسفية لتبيين المسائل الكلامية، أما ما يرفضونه فيتخذ شكل الآراء المعارضة للمعتقدات الدينية ويطرح كشبهات تحتاج الى نقد وردود.

وعموماً ينحت كل من علم الكلام وفلسفة الدين لبعضهما المسائل والاشكالات، ويعمل كل واحد على إغناء الآخر. والتمايز والارتباط بين فلسفة الدين والكلام، كتمايز وارتباط الكلام الجديد وباقي فروع البحث الديني، ولا فرق في ذلك بين علم اجتماع الدين وفلسفة الدين. ولأن فلسفة الدين شاعت اكثر من باقي البحوث الدينية في الثقافة المعاصرة، أوحت التباساً للبعض بأنها والكلام الجديد شيء واحد.

٥ ـ تحديد الخيارات المنهجية:

المسائل الكلامية الجديدة متعددة الأصول، وهي لذلك تحتاج الى دراسات للفروع الوسيطة، فالاقتصار على توجه خاص، وتحديد إطار معين دون غيره

يشل البحث في المسائل الكلامية الجديدة. ولعل أهم تبعات هذا التحديد هو النزعة «الاختزالية» الخاطئة.

وليس المقصود بتحديد الخيارات المنهجية، اعتماد رؤية أحادية المنهج *(Monomethodic)* في مقابل تعددية المنهج *(Polymethodic)*، وإنما التحديد يأتي في مقابل الدراسات الوسيطة *(Multipledisciplinary)*. ففي البحث المتعدد المناهج تستخدم مناهج متنوعة بحسب نوعية المسائل المطروحة، أما في الدراسة الوسيطة فتدرس المسألة الواحدة بمناهج متعددة، على نحو التعاطي بين الفروع المختلفة ديالكتيكيا لا ميكانيكياً، الأمر الذي يحقق فهم المسألة بشكل متكامل.

٦ـ الاختزالية:

وهي من الأخطاء العامة في الممارسة الفكرية لدى علماء الكلام وباقي الباحثين في قضايا الدين. وأنا أستعمل مفهوم الاختزالية *(Reductionism)* للتأشير على الأخطاء المنهجية داخل آراء سمّاها أدولف رايناخ «فلسفات هذا وليس سوى هذا»، وكثيراً ما تتلخص هذه الآراء بجمل تتضمن عبارة «ليس سوى...» والجمل أدناه نماذج للأخطاء الاختزالية:

* ليس الانسان سوى ماكنة معقدة.
* ليست القوانين المنطقية سوى القوانين النفسية.
* القواعد الأخلاقية ليست سوى تجليات أخلاق مجتمع معين.
* ليست الأشياء المادية سوى مجموعات مركبة من كيفيات نفسية.
* ليس الكلام الجديد سوى مسائل كلامية جديدة.

ولا نقصد هنا أن عبارة «ليس سوى...» عبارة كاذبة، أو أنها وليدة خطأ اختزالي وإنما المراد بالاختزالية خطأ يشغل الانسان عن البحث ليدفعه صوب فلسفة «ليس سوى كذا وكذا». ولهذا الخطأ في الواقع منبعان:

أولاً: لا يدرس الباحث الموضوع الذي أصدر حكمه حوله بشكل دقيق وشامل، ولذلك لن تتكئ نتائجه على أدلة كافية.

وثانياً: الذي يستدرج الباحث لاتخاذ هذه المواقف قبليات كلية معينة.

وخطأ الاختزالية يبدو أخطر في البحوث الخاصة بالأديان، ذلك أن الدين والظواهر الدينية متعددة الأضلاع ولها أبعادها المختلفة، فرؤية ضلع واحد، وإنكار باقي الجوانب والأضلاع ـ وهذا وليد قبليات الباحث ـ يؤدي بطبيعة الحال الى الطريقة الاختزالية، فتارةً يُختزل الدين الى أخلاق، وتارةً يختزل الى الاصلاح الاجتماعي، وأخرى تحال التجربة الدينية الى أرضيتها البايولوجية أو النفسية[44] وأحياناً يختصر الدين بتجربة دينية، وتارةً يخفض الى المعرفة الدينية، وآخرون يختزلون الدين الى ايديولوجيا.

إن شيوع النزعة الاختزالية في الفكر الكلامي والبحوث الدينية مردّه الى تعددية جذور المسائل في هذه المجالات البحثية. وقد طرح الظاهراتيون الظاهراتية لتلافي أخطاء الاختزالية، وفي مثل هذه الظروف نشأت ظاهراتية الدين. إلاّ أن حصر التركيز على الظاهراتية واستبعاد باقي التوجهات كالتاريخية، يؤدي هو الآخر الى نمط من الاختزالية.

والحل الناجع لهذه المشكلة يتمثل في اعتبار الاختزالية وليدة كون البحوث حول الدين متعددة الأصول، والمسائل متعددة الأصول تستلزم دراسات الفروع الوسيطة. أما تكريس الاهتمام في إطار فرع معين دون غيره، فتنجم عنه بالطبع مثل هذه المزالق والأخطاء.

الهوامش

(١) مدخل الى المسائل الجديدة في علم الكلام ـ ص ١٠.

(٢) لاريجاني، صادق. «ندوة ماهية الكلام الجديد وفلسفة الدين ـ القسم الثاني». صحيفة إطلاعات، السبت ١٣٧٥/٤/٣٠ [صيف عام ١٩٩٦م] العدد ٢٠٨١٦ ـ ص ٧.

(٣)اوجبي، علي. علم الكلام في إطار التحوّل: الكلام الجديد على امتداد الافكار، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٤) *Reductionism.*

(٥) سبحاني، جعفر. مدخل الى المسائل الجديدة في علم الكلام، ص ١٠.

(٦) مدخل الى المسائل الجديدة في علم الكلام ـ ص ١٠.

(٧)ملكيان، مصطفى. فصلية «نقد ونظر» العدد ٢ ـ السنة الاولى ـ ربيع ١٩٩٥ـ ص ٣٥.

(٨) الفارابي. إحصاء العلوم. تحقيق: عثمان أمين. الطبعة الثانية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ١٣١.

(٩)لغتهاوزن، محمد. فصلية «نقد ونظر» العدد ٢ ـ السنة الاولى ـ ربيع ١٩٩٥ـ ص ٣٤.

(١٠) ملكيان، مصطفى. كراسة دروس الكلام الجديد. جامعة الامام الصادق ـ الفصل الاول ١٩٩٤ ـ ١٩٩٥ م، الدرس الأول.

(١١) الرومي، جلال الدين. مثنوي معنوي ـ الكتاب الرابع ـ البيت ٣٠٠٩.

(١٢) راجع البحث المفصل عن الآراء المؤيدة والمعارضة لهذه النظرية في: قراملكي، أحد. ببليوغرافيا وصفية لتحول المعرفةالدينية. فصلية «كتاب نقد» ـ العدد ٥ و ٦ شتاء وربيع ١٩٩٨م، ص ٣٦٢ ـ ٣٨٤.

(١٣) مجتهد شبستري، محمد. مراجعة نقدية للفكر الكلامي. الطبعة الاولى ١٩٩٢ م. الطبعة الثانية: هرمنيوطيقا الكتاب والسنة. ص ١٦٨ ـ ١٧٩.

(١٤) راجع: سبحاني، جعفر. المعارف الدينية والأصول الفلسفية في خضم علم المعرفة المعاصر. طبعة أولى: صحيفة اطلاعات ١٩٩٣م. طبعة ثانية: هرمينوطيقا الكتاب والسنة ص ٢٤١. وبهشتي، أحمد. علم الكلام والكلام الجديد. مجلة ميراث جاويدان ، السنة الاولى ـ العدد ٣ ـ خريف ١٩٩٣م، ص ٨٦ ـ ٩٣.

(15) Ford David F., The Modern Theologians, Basil Blackwell. 1990. Vol. 1, P.1.

(١٦)للاطلاع على شكل البرهان في هذه الآية راجع: قراملكي، أحد. «برهان التمانع» (دانشنامه جهان اسلام»، ب، ج ٣، طهران ١٩٩٧م ـ ص ٢٩٦ ـ ٢٩٩.

(١٧) أشخاص مثل نويا يعتقدون أن اللغة القريبة من القرآن بين المعارف الاسلامية كالكلام والفلسفة والعرفان و... هي لغة العرفان. راجع: بول نويا. التفسير العرفاني واللغة القرآنية. ترجمة: اسماعيل سعادت، مركز نشر دانشكاهي، طهران.

(١٨) عبدالله جوادي آملي. الكلام الجديد. ص ٢٣.

(١٩) نفس المصدر، ص ٢٢.

(٢٠) نفس المصدر، ص ٢٣.

(٢١) نفس المصدر، بقليل من التصرف ـ ص ٢٣.

(٢٢) نفس المصدر، ص ٢٢ ـ ٢٥.

(٢٣) التجديد وفق هذا المفهوم من ضروريات كل العلوم البشرية. ورغم أن ابن سينا لم يجد في علم المنطق تحوّلا جدّيا، لذلك رأى المتأخرين لم يضيفوا شيئا الى قواعد المنطق الأرسطي، ولم ينقصوا منها شيئا، إلا ان بإمكاننا ملاحظة أدوارٍ ومراحلِ متعددة من علم المنطق، فالمنطق السينوي ذاته المكوّن من قسمين يعد منطقا جديدا بالنسبة للمنطق الأرسطي ذي التسعة أقسام، كما أن منطق القرن السابع الهجري جديد بالمقارنة الى المنطق السينوي.

(٢٤) يلاحظ: *Ford. 1989, Vol1, P1.*

(٢٥) مجتهد شبستري، محمد. هرمنيوطيقا الكتاب والسنة. ص ٢٠٩ ـ ٢١١.

(٢٦) واتكينز، جان. نظرة جديدة للعقلانية العلمية. ترجمة: الدكتور حسن مياندارى ـ جامعة طهران ـ العدد ١٠٦ و ١٠٧ ـ ربيع وصيف ١٩٩٦ ـ ص ٢٤٣.

(٢٧) فرويد، سيجموند. مستقبل وهم. ترجمة: هاشم رضي ـ ١٩٦٣م، طهران.

(٢٨) مرد كون التجدد بهذا المعنى خاصا بعلم الكلام هو كما أشرنا الى أن قابلية التجدد في علم الكلام تكمن في هويته الوسائطية، أي كونه واسطة بين أمر ثابت بالذات هو الوحي، وأمر متحول على الدوام هو أذهان ولغات البشر؛ ولذلك فهو يقبل التجديد تبعا للتحولات التي تطرأ على ذهنيات وأفهام ولغات البشر.

(٢٩) انظر: قراملكي، أحد. توجهات الفروع العلمية والتعيّن المعرفي للفلسفة الصدرائية. مقالات ودراسات ـ العدد ٦٣، ١٩٩٩م.

(٣٠) للبحث في المزالق الفكرية العامة انظر: قراملكي، أحد. ستار الوهم. طهران ١٩٩٩ م، ص ١٦٤ ـ ٢٠٠، تحليل الغفلة في ضوء الخطبة رقم ١٧٤ من نهج البلاغة.

(٣١) لمزيد من التفصيل راجع:

ـ فلسفة الدين (ندوة) مجلة قبسات، العدد ٢ ـ شتاء ١٩٩٧ ـ ص ٢٢ ـ ٣٥.

ـ قراملكي، أحد. «توضيحات حول مميزات الكلام الجديد عن فلسفة الدين». نفس المصدر، ص ٥٤ ـ ٥٩.

- *Adler Mortimel and Coin Seymor, Religion and Theology, Newyork, 1961.*

(٣٢) كنموذج لهذه البحوث انظر كتاب «الكلام الجديد في مسار الأفكار».

(٣٣) سروش، عبدالكريم. القبض والبسط النظري للشريعة. ص ٧١.

(٣٤) اسفندياري،محمد. «ببليوغرافيا وصفية للكلام الجديد». مجلة «نقد ونظر» ربيع ١٩٩٥، العدد ٢ ـ ص ٢١١ ـ ٢٤٨.

(٣٥) هوبلينغ. «مفاهيم ومسائل فلسفة الدين». من المقدمة، ترجمة: آيت اللهي، مجلة قبسات، السنة الاولى ـ العدد ٢ ـ شتاء ١٩٩٧. ص ٦٨.

(٣٦) جاهن هيك. «فلسفة الدين». ص ٢١.

(٣٧) نفس المصدر.

(٣٨) هوبلينغ ـ ص ٦٩.

(٣٩) نفس المصدر.

(40) Mitchell B. (ed) Philosophy of Religion, Oxford. 1968. P.1.

(٤١) جان هيك. فلسفة الدين ـ ص ٢٧.

(٤٢) سروش، عبد الكريم. دروس في فلسفة علم الاجتماع. مؤسسة صراط الثقافية ـ طهران ١٩٩٥ ـ ص ٤٠٦ ـ ٤٢٨.

(٤٣) ريكور، بول. التيارات الرئيسية في فلسفة الدين. ترجمة: مصطفى ملكيان، فصلية «نقد ونظر» ـ العدد ٢ ـ ربيع ١٩٩٥ ـ ص ١٣٧ ـ ١٦٠.

(٤٤) هود، رولف. «التجربة الدينية، علم نفس الدين والالهيات». تدوين وترجمة: أحد قراملكي، مجلة قبسات ـ ١٩٩٨م.

مراجعة نقدية

للفكر الكلامي

الشيخ محمد مجتهد شبستري*

* عالم دين، واستاذ علم الكلام والفلسفة في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية بجامعة طهران. قضايا اسلامية معاصرة، ع ١٤.

نحاول ان نجري تقييما عاما لعلم الكلام التقليدي في الاسلام ، وسوف لن اتطرق الى ايضاح القضايا الكلامية الجديدة التي ظهرت الآن لعالم الكلام الواعي واليقظ في العصر الحاضر، بل انني سوف احدد المشكلة التي يواجهها الآن الفكر الكلامي في الاسلام، وكيفية حل هذه المشكلة.

في البدء من الضروري ان نسلط الاضواء على موضوعين بشكل مختصر:

الموضوع الاول: هو ان المقصود من «النقد» هو تقويم الاساليب والبحوث الكلامية المتداولة بين علماء الكلام المسلمين، فيما يتعلق بالاسئلة المطروحة اليوم حول (الدين) و(التدين) في العالم، فهل الفكر الكلامي التقليدي في الاسلام له القدرة على مواجهة هذه البحوث والقضايا ام لا؟

الموضوع الثاني: هو ان نقد الكلام او الفلسفة الاسلامية لا يعني نقد الدين الاسلامي نفسه، فالاشخاص الذين يرون ان هذه الانتقادات تؤدي الى تعريض الاسلام نفسه للنقد، انما هم على خطإ ، فالاسلام ليس هو الكلام الاسلامي ولا الفلسفة الاسلامية، بل هو دين ، وفي نطاق هذا الدين ظهر العرفان ، والكلام، والفلسفة الاسلامية، ولذلك فإن نقد اي منها لا يعني نقد الدين نفسه.

و اذا ما أراد شخص ان ينقد ويقيم دينا باعتباره ظاهرة اجتماعية برزت في زمان ومكان معينين ، وأوجدت أكمل العلاقات المعنوية والحياتية لجماعة ما، فإن عليه ان يستخدم اسلوبا آخر في النقد والتقييم.

ثلاث مهام:

١ ـ تبيين العقائد:

ان علم الكلام كانت تقع على عاتقه ثلاث مهام من جملتها ان يبين الاصول العقيدية والإيمانية للاسلام، ويحدد اي نوع من الاصول هي ، وقد ظهرت الحاجة الى هذا الايضاح عندما واجه المسلمون الاديان والفلسفات الدخيلة، ففي هذا النوع من المواجهات كانت تظهر الحاجة دائما الى رسم الحدود، فكان اتباع الأديان المختلفة يضطرون الى ان يعينوا بشكل دقيق الاصول العقائدية لأديانهم، وهذا التعيين للحدود يمتلك وجهين: احدهما داخلي، والآخر خارجي؛ فالوجه الداخلي يحدد للمؤمنين معتقداتهم؛ في حين ان الوجه الخارجي يرينا ويحدد لنا الفروقات بين هذه العقائد وعقائد اتباع الاديان الاخرى، وما هي العقائد التي لا يمكنهم قبولها، ومثل هذا التحديد الثنائي الجانب يجب ان يتم في صدد المواجهة، ففي هذا التحديد يجب ان يتم مرة تشخيص ما في هذا الدين المعين، وما ليس فيه مرة اخرى، فهذه العملية تتطلب النفي والاثبات معا.

و الحاجة الى هذا التحديد تظهر عادة عندما توجب الضرورات ان يتحول الايمان البسيط الى (عقيدة)، وهذه مرحلة يمر بها دائما اتباع الاديان، ففي بداية ظهور الدين يظهر الايمان فقط، وفي هذه المرحلة يقوم المؤمنون ببيان ايمانهم على شكل مجموعة من الاصول العقيدية، فهم اتباع وسائرون ومنتمون ومحبون يملأ نفوسهم الحماس، ويتحركون داخل تيار روحي يملأ وجودهم كله.

و في اليهودية، والمسيحية، والاسلام، هذه الاديان النابعة من الوحي يتضح هذا الموضوع بشكل كامل ، فإذا ما درسنا تأريخ السنوات الاولى لهذه الاديان، فإننا سنرى ان ظاهرة جذب وانجذاب قد ظهرت في البدء فحسب، فقد ظهر اشخاص متحمسون وسالكون ذابوا في العقيدة الالهية الى حد الذهول، وكان

الايمـان هـو المسيطر عليهم، ولكـن ليس بحيث لا يمتلك هـذا الايمـان المهيمن البعد المعرفي، إلا أن هـذه المعرفة هـي بحيث ان الانسـان المؤمن يبدو انه يصل اليها بكل وجوده لا بالعقل فقط.

وفي هـذه المرحلة يفتقد الابتعاد عن موضوع الايمـان والتفكير فيه معناه، فضعف سيطرة الايمـان الذي يحيط بكل وجود المؤمنين يستغرق سنين طويلة، وحينئذ يفسح المجال لأن يفكر المؤمنون في موضوع ايمـانهم، وفي هـذه المرحلة تدون (الايمانيات) على شكل اصول العقـائد، ويظهر الحديث عن العقيدة، ويطرح السؤال التالي: بأي شيء نعتقد؟

و عندما حلت هـذه المرحلة بين المؤمنين بدأت عملية تدوين العقائد، وقد كـان هـذا التدوين في البدء مختصرا وإجماليا، ففـي ذلـك العصر لم يكـن مصطلح (علم الكلام) شائعا، وبدلا من ذلك كان تعبير «التفقه» هو التعبير الشامل حول فهم ودراسة الدين بشكل عام ، وهكذا فقد كان التفقه يعني الدراسة والفهم الشاملين للدين، ولم يكن «الفقه» باعتباره علما خاصا يمتلك اسلوبا خاصا، وموضوعه اعمال المكلفين، سوى قسم من ذلك التفقه.

ان سير تدوين اصول العقـائد تقدم بشكل تدريجي بين المسلمين، كما ان عملية رسم الحدود الداخلية والخارجية، التي اشرنا اليها فيما سبق، اخذت مكانها ايضا داخل الفكر الديني الاسلامي، وظهر التفريق بين اصول الدين وفروعه ، وبالتالي فقد اعتبرت اصولا عقيدية معينة ذات تعاريف وحدود معينة واركان الدين الاسلامي.

٢-إثبات العقائد:

و قد كانت هـذه الحركة الفكرية للمتكلمين حركة من موقع الاثبات، وهذه الحركة تستند الى هـذه المقدمة، وهـي ان وظيفة الانسـان المؤمن عبارة عن تحصيل الاصول العقيدية المطابقة للواقع (أي العقائد الحقة)، والاعتقاد بها،

كما ان وظيفة المتكلم ان يفصل هذه العقائد الحقة عن العقائد الباطلة التي لا تتطابق مع الواقع، ويثبت العقائد الحقة، والمفروض في هذا المجال ان امتلاك هذه العقائد هو الطريق الوحيد للنجاة في الآخرة، فالشخص الذي يريد ان يحصل على النجاة يجب ان يكون ممتلكا لهذه العقائد، وقد كان عالم الكلام يقوم بعملية الكشف عنها، وتقديم الطريق الى اثباتها.

٣ـ الاجابة عن الشبهات

الوظيفة الثالثة التي كان علم الكلام يقوم به، الاجابة عن الشبهات التي كانت تأتي من خارج الدين ، وعلى سبيل المثال فقد كانت هناك فئة تنكر نبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فكانوا يثيرون الشبه حولها، ولكن علماء الكلام كانوا يبادرون الى الاجابة عن هذه الشبهات ، وقد اثيرت حول القرآن الكريم بعض من هذه الشبهات ايضا فناقشها المتكلمون واجابوا عنها.

خصوصيتان رئيسيتان:

وعلى هذا فإن علم الكلام في الاسلام كان يقوم بثلاث مهمات، واذا ما راجعنا الكتب المختصرة او المفصلة لعلم الكلام فإننا سنلاحظ انها قد أُلفت لأداء هذه الوظائف الثلاث، فقد عينت في هذه الكتب اصولٌ تحت عنوان « اصول العقائد»، ثم تكفلت هذه الكتب بإثباتها او ازالة الشبهات عنها، وهذه الهيكلية التي بينتها تحتوي على خصوصيتين رئيسيتين:

الاولى: ان الاسئلة المطروحة في علم الكلام الاسلامي هي اسئلة تنبثق من الواقع، من قبيل: هل الله تعالى موجود ام لا، وكيف هو ، وهل صفاته عين ذاته ام منفصلة عنها؟ وما هي النبوة، وهل كان محمد صلى الله عليه وآله وسلم نبيا؟ وما هو المعاد، وهل سيبعث ويحشر الناس ؟

كل هذه الاسئلة متعلقة بالواقع، وهدف المؤمنين وعلماء الكلام من طرحها هو معرفة سلسلة من الامور الواقعية حول: الله، والمخلوقات، والانسان ومصيره،

والسبب في ذلك هو انه في ذلك العصر، الذي كان فيه علماء الكلام يسعون من اجل الحصول على العقائد الحقة المسلم بها والمتطابقة مع الواقع، كان المجال الفكري السائد على جميع نطاق التفكير ، هو مجال البحث عن الحقيقة، والجزم، والمجال الذي كان فيه الناس يعتقدون انهم يصلون مجموعة من الحقائق المتطابقة مع الواقع بشكل دقيق.

وفي هذا الفضاء فإن الوصول الى اليقين ليس ميسرا فحسب، بل ان اليقين يعتبر ملاك التطابق مع الواقع، وفي هذا الفضاء فإن المعرفة التي يحصل عليها البشر لا تتوفر لهم من خارج مطالعاتهم، بل ان المفترض ان المعرفة هي علاقة شفافة بينهم وبين عالم الواقع، وحسب رأيهم فإن العلم هو عبارة عن الصورة الحاصلة للشيء لدى العقل، فتتركز جميع جهودهم على نيل الصورة المطابقة للواقع، وهذه الصورة تعود بدورها في نهاية المطاف الى البديهيات ، والبديهيات هي امور لا مجال لمناقشتها، وفي هذا الفضاء من التفكير يعتبر انعدام اليقين والشك امرين استثنائيين، فالأصل الاول هو اليقين والقطع اللذان يجمعان بين امكانية تصورهما، وسهولة الوصول اليهما.

وفي مثل هذا المجال يكتسب علم الكلام الاسلامي خصوصية أخرى، وهي ان يبحث عن العقائد الحقة المتطابقة مع الواقع تماما، بحيث لا يتساءل احد في ظل هذا الفضاء عن دور هذه الاصول الحقة في الوقت الحاضر، وفي هذه الحياة الدنيا بالنسبة إليه، فالهدف هو الوصول الى الحقائق، ويبدو ان اكتشاف الحقائق هو غاية ما يصبو اليه الانسان، والعامل الوحيد لنجاته، وفي هذا الفضاء الفكري يسود الاعتقاد ـ كما قال ارسطو ـ ان تفكير الانسان يبدأ من التعجب ، فالتعجب هو الذي يدفع الانسان باتجاه اكتشاف الواقع.

حاجة ناجمة عن التعجب:

و كما يرى ارسطو فاننا نحن البشر نصاب بالتعجب اولا، ثم نفكر بعد

ذلك، فكل ظاهرة او قضية نريد ان نعرفها، تثير فينا اولا التعجب، وتهزنا. وسعينا من اجل المعرفة والاجابة هو حاجة ناجمة عن التعجب ، وقد كانت بنية علم الكلام في الاسلام متناسبة مع مثل هذا الجو، وقد ادت دورها فيه بشكل جيد، وعندما ندرس المجادلات الكلامية للأديان التي ظهرت في هذا الفضاء الفكري، نرى انها جميعها تدور حول هذا المحور، فقد كانت المجادلة تدور حول تجديد المعتقدات المتطابقة مع الواقع، وعلى سبيل المثال ففي العالم المسيحي كان النقاش يدور حول ان المسيح عليه السلام هل عاش بطبيعتين الهية وبشرية؟ وهل كانت حياته البشرية ذات طبيعة بشرية، وطابعه الانقاذي ذا طبيعة إلهية، ام انه كان يمتلك طبيعة واحدة هي الطبيعة الالهية؟

ان هذه النقاشات الكلامية الساخنة، التي كانت شائعة بين المسيحيين كانت تنظر الى الواقع، وكأن الانسان المسيحي لو أدرك ان المسيح كان يمتلك طبيعة واحدة او طبيعتين ثم آمن بذلك واعتقد به فإن القضايا ستحل كلها ، وقد كان الموضوع على هذه الشاكلة ايضا بين اليهود والمسلمين وسائر المتدينين في العالم.

دور العقل:

الخصيصة الثانية لعلم الكلام الاسلامي هي تصور امكانية اثبات هذه القضايا الإيمانية عن طريق العقل، فهذه القضايا هي في ذلك الفضاء الفكري امور يمكن اثباتها بالعقل، فالتوحيد، والنبوة، والمعاد، وما الى ذلك يمكن اثباتها في ذلك الفضاء الفكري، فالأسلوب هو أسلوب الاثبات لا أسلوب العرض، والكلام لا يدور حول عرض حقيقة بل حول إثبات حقيقة، وهذا الاثبات لا يقتصر على القضايا الدينية فقط، ففي الجوانب المعرفية الاخرى للبشرية يدور الكلام حول الاثبات، وهو لا ينحصر في العلوم الالهية بل ان العلماء يتحرون الاثبات في العلوم الطبيعية والفلسفة، فالقضية المطروحة هي

ليست إيضاح نظرية، او حل مشكلة على ضوئها.

و هكذا فإن علم الكلام الاسلامي أُسس على هاتين الميزتين، ونما على ضوئهما، ولكن الفضاء الفكري قد تغير في عصرنا، والقضية كلها تنبع من هذه الحقيقة ، فالانسان في القرون الاخيرة دخل مرحلة جديدة من التفكير، وقد اعطت هاتان الخصيصتان اللتان ميزتا علم الكلام الاسلامي مكانهما لخصائص اخرى، ففي هذا الفضاء الفكري الجديد فقِدَ الجزم الفلسفي والعلمي، واصبح الجري وراء اليقين بالشكل الذي كان يعمل به السابقون عديم الجدوى، فاستولت حالة انعدام الجزم على الفكر البشري في جميع المجالات.

لا يمكن تحديد النقد:

في القرون الأخيرة بدأت تظهر نقاشات معقدة ومعمقة حول المعرفة بحيث ان الانسان اصبح يوجه النقد الى جميع انواع معارفه، واذا ما اطلع الانسان على ذهنه، ثم ابتعد عنه، ووجه اليه الانتقاد، فإن مشكلة كبيرة ستظهر، وهذه هي الحادثة التي وقعت في تأريخ الانسانية، ولا يمكن تجاهلها بأي حال من الاحوال او التهرب منها، فالنقد ليس مما يمكن تحديده بحدود معينة، وهناك البعض عندما يتناهى الى سمعه هذا الكلام يبادر الى استنتاج ان الحقيقة غير موجودة، ولكنه في الحقيقة يستنتج استنتاجا مغلوطا بالكامل، فوجود الحقيقة يمثل مسألة، وقدرة الانسان على ان ينقد اي موضوع او ادعاء تمثل مسألة اخرى، فليس من الصحيح ان نخلط بين هاتين المسألتين.

ان الانسان في هذا الفضاء الفكري الجديد الذي نحن بصدد وصفه، يجد نفسه كائنا يجب عليه ان يفكر على الدوام، ويضع على طاولة النقد القضايا والنتاجات الفكرية التي حصل عليها، ويعيد النظر والتفكير فيها، ففي هذه المرحلة الجديدة يجرب الانسان نفسه كموجود من الواجب عليه ان يتحرك دوما دون ان يكون هناك امامه اي هدف معين ومحدود، وكأن الانسان يجمع

بين كونه طريقا، وسالكا، وهدفا، (وقد طرح هذا الموضوع في العرفان الاسلامي بمعنى إلهي في غاية الدقة والظرافة).

وفي هذا الفضاء الفكري الذي نحن بصدده فإن اسلوب الاثبات غير مطروح كما انه عديم الجدوى، فالانسان لا يريد ان يثبت شيئا بل يريد ان يحل مشكلة وقضية؛ لأن دور الانسان هنا عبارة عن حل قضية لا إثباتها، فهناك قضايا كثيرة تواجه الانسان دائما وواجبه ان يحلها، وبدلا من النظرية القائلة: ان سلوك الانسان يبدأ من الاعجاب، ثم ينهمك في تتبع الظواهر ليصل الى الأمور الواقعة، تطرح هذه النظرية، وهي ان الانسان يواجه دوما تساؤلات، ويسعى بشكل مستمر لأن يعثر على اجابات عن تلك التساؤلات، وطبقا لهذه النظرية يُعرف الانسان بأنه «كائن يتساءل دائما»، وفي مثل هذا الجو يفقد العالم صورة معينة، كما ان الانسان يفقد صورة معينة هو الآخر، فلا الفلسفة باستطاعتها ان تقدم صورة ثابتة للعالم والانسان، ولا العلم، فالنظريات العلمية والفلسفية هي كلها في حالة تغير وتحول ، وبناء على ذلك فإن العلم والفلسفة المتغيرين والمتحولين كيف يكون بإمكانهما ان يقدما صورة ثابتة عن العالم والانسان؟!.

وبالطبع ففي نفس الوقت الذي يفقد فيه الانسان الجزم واليقين فإنه يبذل قصارى جهده في سبيل ان يعثر على نقطة ارتكاز، ولكن نقطة الارتكاز هذه ما إن تكتشف، حتى تتعرض بعد فترة الى الانهيار، ومع ان الانسان يسعى دائما من اجل ان يحول دون هذه الانهيارات ولكنها تقع رغم ذلك.

هل يستطيع علم الكلام إنقاذ الانسان؟

واليوم يريد المتدينون والمتكلمون ان يتحدثوا في مثل هذا الجو، ومن المسلم به ان علم الكلام ليس بمقدوره في مثل هذا الجو ان يحافظ على بنيته وخصائصه السابقة، ولا يستطيع ان يحقق اهدافه السالفة، فما يطرح للانسان

في هـذا الجـو حـول الديـن والـتدين اسئلة خاصـة يعتبر محورهـا هـذا السـؤال الاساسـي والرئيسـي وهـو: «مـاذا يفعل الديـن لـي انـا الـذي افـتقر الى الـرؤية والصـورة؟»، فهل يمنحني الدين ويمنح العالم الصورة والمعنى، واين يضعني في هـذا العـالم؟ ان القضية المهمة هـي قضـية الخـروج من المتاهات، والابهامـات، ومشـاعر القـلق المفـزعة، والاستناد الى نقطة ما، القضية هي: كيف يأخذ الدين بيدي؟ فمشكلة الأخذ باليد هـي المطروحة؛ ذلـك لأن الانسان قد احـاط علما بوضعه، وهـو يـرى نفسه حاملا لقضية، واليـوم تطـرح الاسئلة حول دور الدين بالدرجـة الاولى، لا عـن تطـابق او عـدم تطـابق الاسـس والاصـول الديـنية مـع الواقع.

الوجه الداخلي للانسان:

إن القضـية المهمـة اليـوم لم تعـدأن يعـثر الانسـان عـلى المعـتقدات الحقـة ليصـدقها، وليفـوز بالـنجاة في الآخـرة، فالقضـية هـي اكثر اهميـة وحضـورا مـن ذلـك، وهـذا يعـني ان الانسـان المعاصـر يـريد الآخـرة والـنجاة معنويا في هـذه الحيـاة الدنيـا، وقد قال عارفونا في هذا المجال: ان الآخرة ليست مما يأتي فيما بعد بل هـي الوجـه الداخلي للانسـان، وهـي الآن موجـودة ولكـن الانسـان غـافل عنها، وقد تمـزق حجـاب الغفـلة هذا بالنسبة الى الكثير من البشر المعاصرين، فهـم يتسـاءلون بكل وجودهـم قائلين: مـاذا يفعـل الديـن لـنا الآن في هـذه الحياة المـلأى بالمشـاكل الداخـلية، نحـن المـتحيرين القـلقين؟ انهـم لا يسـتطيعون ان يجلسـوا، ليرضـوا انفسهم بوعـود مؤجلة، كمـا ان العـرفاء انفسهم لم يستطيعوا ذلـك، ففـي المبـاحث الكلاميـة التقـليدية تُقـدم للانسـان وعـود مؤجلة، ذلـك ان علمـاء الكـلام يطلبـون مـن الانسـان ان يؤمـن بهـذه المعـتقدات المعيـنة، وان يؤدي الاعمال المحددة لكي يصل الى السعادة في الآخرة.

ان البشـرية الواعيـة والقـلقة لا تسـتطيع اليـوم ان تكـتفي بهـذه الوعـود،

والعرفاء هم الآخرون كانوا يمثلون اشخاصا لم يستطيعوا الاكتفاء بهذه الوعود، فقد كان هاجسهم يرتبط بالزمن الحاضر، وكان اضطرابهم حاضرا يعيش معهم، فهم لم يكونوا يريدون ان تقع لهم حوادث بعد الموت الجسدي، بل كانوا يريدون ان تقع هذه الحوادث الآن، فألم الفراق والهجران يعذبهم منذ الآن، وهم يريدون ان ينجوا من هذا الألم الآن، فالقضية بالنسبة الى العارف بالله والآخرة هي قضية نقد لا دين، وفي الفضاء الفكري للانسان المعاصر تعد قضية الله والآخرة والدين من القضايا الحاضرة القابلة للتجربة، لا من القضايا المؤجلة لما بعد الموت، فالانسان المعاصر يريد ان يبدأ تلك الحياة التي وعد بها في الآخرة منذ الآن وان يستمر فيها الى مالا نهاية.

حياة جديدة:

من الواضح انه في مثل هذا الفضاء تصبح عملية اثبات سلسلة من الاصول العقيدية عديمة الجدوى، فما يتمخض عن نتيجة هو نفخ حياة جديدة في البشرية من خلال عرض حقيقة جذابة ونهائية، ووضع كل وجود الانسان إزاءها، وفي صدر الاسلام لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بصدد اثبات وجود الله، والنبوة، والمعاد...، ذلك ان وجود الله تعالى للانسان في القرآن الكريم يقوم على العرض، فالله سبحانه وتعالى ليس بصدد اثبات وجوده، كما ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان هو الآخر يعرض نفسه ولم يكن يثبتها، فاسلوبه صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن اثبات نبوته للناس من خلال الاستدلالات الكلامية، اذ النبوة كانت ظاهرة تعرض، وتنتج الايمان.

و نحن اليوم بحاجة الى علم كلام يتحدث عن: الله، والنبوة، والوحي، والمعاد، بأسلوب حاسم وباعث على التغيير، بحيث لا يقتصر دوره على اضفاء المعنى على الانسان والعالم، بل وتتيسر على ضوئه ولادةٌ وحياة جديدة للانسان.

انحراف أم مرحلة من التفكير:

هناك موضوع آخر يجب ان نسلط الضوء عليه وهو: هل هذه اللايقينية المسيطرة على فكر الانسان المعاصر تعد انحرافا ام هي نفسها مرحلة من التفكير؟ والى أي ملاك نستند في اطلاق (الانحراف) على اللايقينية، واعتبار اليقين اصلا وعدم انحراف؟ واذا كان هناك انحراف فعن ماذا ينحرف الانسان؟

البعض من الاشخاص يجيبون قائلين: ان الانحراف انما يكون عن فطرة الانسان، والعقل السليم، والفطرة العقلائية، وهنا علينا ان نوجه اليهم السؤال التالي: ترى ما هي الفطرة البشرية، والعقل السليم، والفطرة العقلائية؟ وهل يمكننا ان نقدم بشأنها تعريفا جامعا ومانعا ندافع عنه؟ وهل بالامكان تقديم مقياس واضح فنقول: ان هذا العقل سليم، وذلك العقل غير سليم؟

أمان جميلة:

ان النقاشات المتعلقة بعلم المعرفة والمنطق حول أصدار مثل هذه الأحكام قد خلفت حقا مشكلة، فإذا ما نظرنا من الناحية التاريخية نلاحظ ان هذه اللايقينية هي مرحلة من التفكير كما ان اليقين السابق كان ايضا يمثل مرحلة اخرى، وبالطبع فإن هنا قضية تتمثل في الاماني الجميلة لبعض الاشخاص في العودة الى ذلك العصر اليقيني.

ان الشخص الذي يتمنى العودة الى يقين العصر السابق تمكن مقارنته بالعجوز الذي يحلم بالعودة الى ايام الشباب، فهذا الانسان المتيقن يقارن عصره بعصر اليقين، ويرى كم كان الانسان في ذلك العصر يعيش بدون قلق وعذاب، فهو يتمنى العودة الى تلك الفترة.

ان الانسان كان يظن انه ينظر الى الواقع بشكل مباشر، وأنه لا توجد أية مسافة بينه وبين هذا الواقع، كما أني أرى الآن ـ من وراء نظارتي ـ الاشياء

بشكل مباشر على الظاهر، ولا أشعر بأي مسافة وحجاب، واذا ما اردنا ان نحلل هذه الرؤية بأسلوب علمي فإننا سنتورط في مشاكل وتعقيدات كثيرة، فتزول بذلك صورة كون الارتباط مباشرا مع الاشياء. وفي السابق كان التصور السائد ان الانسان يرى امامه الواقع الخارجي بدون واسطة، ولكن هذا التصور قد زال اليوم، وبالنسبة الى الماديين فإن اللايقينية تنشأ من انه قد تبين ان الواقع لا يتمثل امامنا بشكل مباشر، وان علمنا به هو في الجملة لا بالجملة.

من الشباب الى الشيخوخة:

و يبدو ان عصور تأريخ الفكر البشري تشبه السير من مرحلة الشباب الى الشيخوخة، فاليقين ليس مما يمكن الوصول إليه من خلال التخطيط والحسابات، فهذا العصر لم يأت بوعي مخطط له سلفا؛ لكي نستطيع استبداله بوعي آخر من هذا النوع، وحتى في خلال تلك الفترة التي كان اليقين فيها هو السائد، فإنه ليس هناك اشخاص كانوا قد أوجدوه بوعي مسبق وتخطيط، فهذه الامور والاهداف ليست في الاساس مما يقع تحت اختيار وإرادة الانسان.

و بناء على ذلك فإن السعي من اجل إعادة عصر اليقين هو سعي عقيم وعديم الجدوى، وعلينا اذن ان نتحدث عن الدين والتدين، مع الاخذ بنظر الاعتبار هذا الجو اللايقيني، فنحن المتدينين نقف الآن على مفترق طرق؛ فإما ان نتراجع ونقول: إننا نستطيع ان نعيش ونتكلم في الفضاء اليقيني فقط، وإن بإمكاننا ان نتحدث من خلال الاستناد الى تصورات وتصديقات الفلسفة الاولية، التي كانت تأخذ بنظر الاعتبار عالم الواقع بشكل مباشر، ولأننا غير قادرين على طرح هذه التصورات والتصديقات باليقين السابق، فليس لدينا كلام نقوله.

و إما ان نتحدث في هذا الفضاء اللايقيني وبالاستناد الى المفاهيم والاساليب الجديدة، بشكل بحيث يصغي الآخرون الى حديثنا هذا.

والخيار الاول لايتلاءم، لا مع مفاهيمنا الإيمانية، ولا مع مفهوم خلود الدين، فعندما نقول: ان الدين خالد فهذا يعني امكانية الحديث عنه دائما وفي اي جو، وعلى هذا فلا مناص لنا من اختيار الطريق الثاني، فليس امامنا اي طريق آخر.

و هنا نضيف هذه الملاحظة، وهي أن أولئك الذين يعتقدون ان مجتمعنا هو مجتمع مغلق، وان فضاءه هو فضاء اليقين، وانه ينتقد طرح مثل هذه الموضوعات، لا يمتلكون تقويما صحيحا للواقع. صحيح ان جو عامة الناس مغلق، ولكن جو عدد كبير من المثقفين في مجتمعنا هو جو مفتوح لا يسوده التعصب، ففي البلد الذي تدرس في جامعاته فلسفة الغرب، والعلوم الاجتماعية، وفلسفة العلم، وما الى ذلك، ويرتبط بعلاقات علمية مع العالم الغربي، وفي البلد الذي يتوجه منه الى الغرب طلاب العلوم الدينية للاطلاع على الفلسفات والعلوم الغربية، لا يمكن ان يكون مجال التفكير فيه مغلقا بشكل طبيعي، فغلق مجال التفكير من خلال الضغط والقوة لا يحل مشكلة فحسب، وانما يؤدي الى ظهور مشاكل معقدة، وعواقب وخيمة جدا. ان علينا جميعا ان نشجع طرح النقاشات المحذرة التي من شأنها ان تخلق تحركات عميقة وجذرية وبناءة، وعلى حوزاتنا الدينية ان تطرح هذه النقاشات وتثيرها، وتواجهها بكل صراحة.

ملاحظات على مقالة
مراجعة نقدية للفكر الكلامي

الشيخ جعفر سبحاني*

* عالم دين، واستاذ في الحوزة العلمية. قضايا اسلامية معاصرة، ع ١٤.

طالعتنا إحدى المطبوعات بمقالة تحت عنوان «مراجعة نقدية للفكر الكلامي» كانت محصلة البحث فيها أن الجزم الفلسفي والعلمي لا مجال لهما في الواقع الفكري الجديد، ولم تعد هنالك نتيجة ترتجى من اللهاث وراء اليقين كما كان يفعل الناس قبل قرون، لأن اللايقين أو عدم القطع واللاجزم قد استغرق كل المجالات والأصعدة في الفكر الإنساني.

لاشك أن لمثل هذه الدعوى الضخمة آثارا وتبعات خطيرة، لاسيما وأنها تشمل كل الأطر والمجالات الفكرية. فهي تعمل على ضعضعة مجمل المقدسات الدينية، من عقيدة وممارسات وأسس فلسفية.. بحيث لا يبقى في العالم أي مبدأ له قدسيته ويقينه وصفته المطلقة.. ومن هنا بدا لي أن أوجه بعض الملاحظات لكاتب المقال المحترم، وهو في الواقع أحد أصدقائي.

أجل إنني من محبي الكاتب.. لكنني أحب الحقيقة اكثر.. وأعتقد أنه لن يحمل في قلبه شيئا مما سيرد في هذا المقال..

فيما يلي أستعرض خلاصة آرائه على شكل نقاط، وأتبع كل نقطة برؤية نقدية تحت عنوان «تعليق»:

١ ـ «كان لعلم الكلام عند المسلمين ثلاث مهام رئيسية، الأولى أنه اضطلع بتبيان وتحديد المبادئ العقيدية والايمانية للدين الاسلامي. وقد ظهرت الحاجة الى مثل هذا التبيان والايضاح حينما واجه المسلمون الديانات والفلسفات الأخرى.. ففي مثل هذه المواجهات تبرز الحاجة دائما الى رسم الحدود والتخوم، حيث يضطر أتباع كل دين الى تحديد معتقداتهم وتصوراتهم بشكل دقيق...»

تعليق: منذ فجر الاسلام تحددت العقيدة الاسلامية بكل وضوح على يد

الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم، ثم من خلال خطب الامام علي بن ابي طالب والائمة عليهم السلام من بعده.. فتقررت العقائد التي ينبغي القول بها، والتي يتحقق الإسلام والايمان في ضوئها. يروي البخاري في صحيحه أن للاسلام خمسة أركان، ثم يذكر الشهادتين وبعض الفروع المهمة.(١) وفي خطب الامام علي عليه السلام نجد تفاصيل اكثر وتحديدا أوضح للعقائد الاسلامية. حتى إن قضية «خلق القرآن»عندما أثيرت في زمن المأمون العباسي، راجع أهل السنة محدثيهم، وعاد الشيعة الى أئمة أهل البيت.(٢) وكتبت رسائل في العقيدة الاسلامية، وكانت جميعها من اعداد المحدثين. وما تزال بين أيدينا الى اليوم رسالة احمد بن حنبل (٢٤١ هـ) المتضمنة لعقائد أهل السنة، والتي رجع فيها الى القرآن الكريم وأحاديث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم دون الاستناد إلى آراء المتكلمين. وفي الرسالة الطحاوية، يعتمد ابوجعفر الطحاوي (٣٢١ هـ) في تنضيد العقيدة الاسلامية على الأحاديث أيضا. وما تزال هذه الرسالة تدرس الى الآن في بعض المدارس السلفية. أما الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤ هـ) الذي قدم منظومة لمعتقدات أهل السنة في رسالته الشهيرة «الإبانة»(٣)، فقد تابع خطوات أحمد بن حنبل في رسالته المارة الذكر، وفي كتابه «مذاهب الإسلاميين» كرر ما جاء به في «الإبانة».

إذن فالسنة لم يأخذوا عقائدهم عن متكلميهم، ليكون المتكلمون أصحاب الرأي في تحديد العقيدة. والشيعة أخذوا عقائدهم عن خطب أميرالمؤمنين وروايات أهل البيت. وخير دليل على ذلك كتاب التوحيد للشيخ الصدوق.(٤) وقد كتب الامام الرضا رسالة مستقلة في العقيدة الاسلامية للمأمون باسم «رسالة محض الإسلام»(٥).

كما أن السيد عبدالعظيم الحسني عرض عقائده على الامام الهادي عليه السلام. وبعد ذلك اضطلع الشيخ الصدوق بتنظيم عقائد الشيعة في رسالتين مستقلتين:

١ ـ رسالة «الموجز» المطبوعة في آخر كتاب «المقنع والهداية»[٦].

٢ ـ رسالة باسم «عقائد الإمامية»[٧].

وهكذا فقد اتضحت حدود العقائد الاسلامية على يد المحدثين من علماء الاسلام وبالرجوع الى الكتاب والسنة، ولم يكن المتكلمون وكتبهم في أي وقت من الأوقات مرجعا لتنظيم العقيدة الاسلامية. بل كانت مهمة المتكلمين مهمة «لاحقة» تتمثل في الدفاع عن العقائد الاسلامية الثابتة بمنطق العصر، لا أنهم وضعوا هيكلية النظام العقائدي الإسلامي ابتداء.

٢ ـ «في بداية كل دين من الأديان، يكون هنالك الايمان فقط. ففي هذه المرحلة لا يفصح المؤمنون عن ايمانهم في شكل نظام عقائدي معين. وانما يبقون سالكين والهين وعشاقا كلفين، يتحركون داخل تيار معنوي يستولي على كل وجودهم. وإذا طالعنا تاريخ السنين الأولى من أديان اليهودية والنصرانية والاسلام، لاحظنا ظاهرة انجذاب وانشداد قوية نحو الدين.. وكان لابد أن تمضي سنوات طويلة حتى يضعف سلطان الايمان الذي يستغرق أرواح المؤمنين الى الأعماق، وعندها تسنح الفرصة ليفكر المؤمنون بإيمانهم. وفي هذه المرحلة يبدأ تدوين الايمان على صورة مبادئ عقيدية.. ويبدأ الكلام عن العقيدة، ويُطرح السؤال؛ ما الذي نعتقد به؟».

تعليق: هذا الشد والانجذاب الذي يذكر للديانتين اليهودية والمسيحية، لا يصدق على أي منهما، فبنو إسرائيل بعد عبورهم البحر خاضوا نزاعات متواصلة مع نبيهم موسى عليه السلام، وطلبوا منه آلهة كتلك التي لعبدة الأوثان.[٨] وفي غيابه جنح نصف بني إسرائيل بل ثلثاهم الى عبادة العجل،[٩] ثم حدث ما حدث. وبسبب هذه المعاصي تاهوا في الصحراء أربعين عاما، ولم يدخلوا الأرض الموعودة.. فمتى كان هذا الشد والانجذاب يا ترى؟!

والمسيح عيسى بن مريم عليه السلام رغم ما بذله من الجهد والتضحيات لم يستطع اجتذاب أكثر من ١٢ شخصا، ومنهم من وشى بمحل اختفائه. لقد

كان المسيح شرقيا، ودينه شرقيا.. ثم وجد هذا الدين اتباعا له في العالم الغربي.. ولم يكن ثمة انبهار أو جاذبية شدت الناس منذ اليوم الأول الى المسيحية.. بل إن المؤمنين في تاريخ النبوات معدودون، والاكثرية جنحت الى العناد والكفر، حتى أن نبي الله ابراهيم عليه السلام لم يكن له من الأتباع سوى نفر واحد هو «لوط».

وإذا كان هنالك انجذاب وانشداد الى الدين الاسلامي في بداياته، فقد كان ذلك خاصا بمحتوى هذا الدين الحنيف.. المحتوى المتجانس مع الفطرة الانسانية، والذي يدفع المنصفين الى الإيمان.

منذ اليوم الاول لنزول الوحي، بدأ النزاع والجدل بين الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم وعبدة الاوثان. وقد دخل بعض الناس في الاسلام بصدق واعتقاد حقيقي، وبعض خاف من قوة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فدخل في الدين. وبعض وجده يخالف سنة آبائه وأجداده فظل معاندا.. القضية بمجملها كانت قضية عقيدة وايمان بالعقيدة، وليست قضية ايمان عاطفي شاعري حتى يقال: إن المؤمنين لم يكونوا يدركون أسباب ميولهم هذه بشكل دقيق، فدخلوا في الدين بشوق واندفاع عاطفي من دون تفكير.

إن مخالطة الأقوام غير الاسلامية لم تكن هي السبب الوحيد لتفعيل تيار الفكر في العالم الإسلامي.. فقد كان لهذا التيار جذوره في عصر الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم في مكة والمدينة ونجران، وقد كان للدعاية المضادة للاسلام آنذاك دورها في تحريك هذا التيار. فحينما ظهر الاسلام، سارع يهود المدينة ونصارى نجران ووثنيو الجزيرة الى اختلاق الشبهات والإشكالات.. وقد انعكس جانب من إشكالاتهم وشبهاتهم على القرآن الكريم.. وجاء قسم آخر منها في أحاديث الامام علي وسائر الائمة عليهم السلام.. وقد أورد كاتب السطور مجموعة المناظرات والمحاجات بين اليهود ورسول الاسلام في كتاب «مفاهيم القرآن» المجلد السابع. واستمرت هذه التساؤلات والتشكيكات بعد

رحيل النبي، فكان أحبار اليهود ورهبان النصارى يناقشون الخلفاء الثلاثة، ومن بعدهم الامام علي، وحتى معاوية بن أبي سفيان... وفي كل هذا دلالة واضحة على انبثاق عنصر التفكير العقيدي مع بداية ظهور الدين الإسلامي.

لم يكن مجتمع شبه الجزيرة العربية مجتمعا مغلقا، الى درجة أنه لم يكن على أية معرفة بما يدور في المجتمعات الأخرى.. لقد كان رجال قريش تجارا لهم أسفارهم الدائمة، حتى أن الذين هاجروا الى الحبشة في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عادوا إلى المدينة ببعض الأفكار «الحبشية» التي ظلوا يحتفظون بها في ذاكرتهم بدافع حب الاطلاع... وقد نقدها النبي الاكرم حينما عرضوها عليه.[١٠]

إذن لا يوجد لدينا توثيق تاريخي متين للمرحلتين اللتين يذكرهما الكاتب، ونقصد بهما؛ مرحلة الايمان البسيط، ومن ثم مرحلة العقيدة المنظمة، وانما كان الايمان والعقيدة منذ البداية وعلى طول الخط بجانب بعضهما. وبالطبع فقد تطورت البحوث والنقاشات بشكل تدريجي، وتعددت البراهين، وتنوعت السجالات.. وإنما الذي لا نوافق عليه، هو أن تكون ثمة حقبة خاصة بالايمان دون العقيدة، وحقبة أخرى يتحول فيها الايمان الجموح الى عقيدة.

إن معنى وجود مرحلتين لاتباع الديانات المختلفة، إحداهما «الايمان» والثانية «العقيدة»، هو أنهم كانوا يصدقون بدون تصور، ويؤمنون من دون أن تكون لهم عقيدة، ويتحركون باندفاع من دون تفكير. والصحيح أن ايمان الناس نجم عما في القرآن والشريعة من معانٍ ومحتويات تشد اليها الناس. وبغير هذا المحتوى وتلك المعاني لم يكن هنالك ما يدعو الناس الى الايمان والاندفاع والكلف الذي يشير اليه الكاتب.

ولم يكن نبي الاسلام الوحيد الذي تحدث بلغة المنطق والبرهان، بل سبقه ابراهيم الخليل عليه السلام حينما دعا آزر وقومه بالبراهين البينات والأدلة المحكمة. والقرآن يطالعنا بمناظرات ابراهيم لعبدة الاجرام السماوية،

ومناظراته واحتجاجاته مع عبدة الأوثان بعد أن حطمها.

ثم هل بالامكان القول: إن ايمان سلمان الفارسي وابي ذر والمقداد وجابر والعشرات سواهم من السلف الصالح كان بدون تفكير وتأمل؟ التاريخ يحدثنا عن اعداد كبيرة من المسيحيين وبعض اليهود اعتنقوا الاسلام لما جاءهم به من البراهين والأدلة المنطقية.

إن مغزى القول بتينك المرحلتين هو أن كل انواع الايمان إنما هي ميول ونزعات خالية من الدليل، واندفاعات لا أساس لها من التعقل والبراهين.. وهي بالطبع تتحول بعد ذلك الى عقيدة.

تبدو مثل هذه التحليلات تحليلات مغلقة، لا تتجاوز النظر الى نموذج أو نموذجين من الوالهين وأصحاب النزعة الايمانية اللاواعية. وللأسف فإن هذه الأحكام لا تستند أبدا الى حقائق التاريخ الاسلامي والواقع الذي كان عليه أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

٣ ــ «خصوصية علم الكلام الإسلامي هي تصور إمكانية البرهنة على القضايا الايمانية عن طريق العقل. وقد كانت هذه القضايا بالنسبة لذلك الفضاء الفكري قضايا معاصرة، يمكن إثباتها بالعقل. لقد كان بالامكان إثبات التوحيد والنبوة والمعاد و ما شاكل، في ذلك الفضاء الفكري. وقد كان الأسلوب أسلوب إثبات للعقيدة، وليس أسلوب عرض مجرد. لم تكن المسألة مسألة عرض حقيقة معينة، وإنما مسألة اثبات هذه الحقيقة. بهذه الخصوصية نشأ علم الكلام الإسلامي وشق طريقه التكاملي، لكن الفضاء الفكري في عصرنا تبدل، وهنا تكمن المسألة برمتها. في القرون الأخيرة دخل الانسان مرحلة جديدة من التفكير، فتركت تلك الخصوصية التي أعطت كلامنا الاسلامي شكله، مكانها لخصوصية أخرى. في الفضاء الفكري الجديد، لم يعد هناك جزم فلسفي أو علمي، ولم تعد ثمة نتيجة من طلب اليقين والبحث عنه، كما كان يصنع الماضون، بل استولى عدم الجزم على التفكير الانساني في كافة المجالات».

تعليق: معنى هذا الكلام أن الانسان أخذ ينظر بعين الشك والحيرة الى علومه، سواء كانت علوما فلسفية أو غير فلسفية.. ولم يعد لديه يقين بأية قضية من القضايا. أفلا يعني هذا العودة الى السفسطة التي كان لها موقعها وضجيجها في الحضارة اليونانية القديمة؟ هل يصح القول: إن الانسان خسر يقينه في بديهياته؟ فهل فقدت القضايا الرياضية يقينها هي الأخرى؟ هل عاد جدول الضرب الفيثاغوري شيئا لا يمكن الجزم به والتعويل عليه؟ وهل سقط الاعتبار عن القضية الهندسية القائلة بأن زوايا المثلث تعادل ١٨٠ درجة؟ كيف يمكن أن نفهم هذا الكلام؟ نعم.. هنالك بعض القضايا العلمية ماتزال في دور الفرضيات، وهي لذلك مهزوزة وغير يقينية.. لكننا في حياتنا نتوفر على الكثير من المعلومات والقضايا القطعية التي لا نشك فيها، والتي نتناظر على أساسها.. واذا لم تكن ثمة أصول وأسس ثابتة، فكيف يمكن التباحث والحوار أساسا؟

والعجيب أن الكاتب أورد خلال بحثه العشرات من القضايا الفلسفية والتاريخية اليقينية الحاسمة. ثم عاد ليقول: إن افكار الانسان فقدت طابعها الجزمي في كل المجالات.

٤- «في القرون الأخيرة ظهرت بحوث تتسم بالعمق والتعقيد حول «المعرفة»، فقد أخضع الانسان كافة صنوف المعرفة التي يحملها للنقد والتمحيص، ولو تحقق للإنسان الوعي بذهنه، ثم ابتعد عنه لينقده، لظهرت للعيان مشكلة كبيرة.. وهذا ما حدث فعلا في التاريخ الانساني بما لا يقبل التنكر والمكابرة».

تعليق: هذه البحوث المعقدة العميقة التي انطلقت حول قضايا المعرفة، وأخذت تفحص كل ألوان المعرفة البشرية، هل هي بحوث يقينية قطعية حاسمة، أم أنها بدورها محفوفة بالشك والتذبذب؟ فإذا كانت يقينية، فقد انهارت القاعدة الكلية، وظهر جزء من التفكير الانساني يسمو على الشك

واللايقينية. وإذا كانت غير حاسمة ومشكوكا فيها هي الأخرى، فكيف تتحول الى نقطة ارتكاز نبني عليها افكارا أخرى؟ كيف يمكن لقشة البحر التي تتقاذفها الأمواج أن تنقذ غريقا وتأخذ بيده الى ساحل النجاة؟

إن معنى هيمنة الشك والارتياب على الفكر البشري، هو إلقاء النواميس الأخلاقية الخالدة، التي تعد من أهم مرتكزات الشرائع السماوية. أي أننا سنشك عندها في أفضلية الخير والأمانة على الشر والخيانة! والحال أن نتائج الدراسات المعرفية الغربية التي تشكك في هذه الوجدانيات، ليست أوضح وأسطع من هذه الوجدانيات. لاشك أن الفلسفة والعلوم تتكامل في ضوء النقد والمراجعة والدراسات المختلفة، وتضارب الافكار هنا بمثابة تلاقي سلكين بشحنتين مختلفتين ينقدح منهما الشرر والنور.. ولكن ينبغي أن تكون هناك أفكار ثابتة يقوم النقاش على أساسها.. فإذا لم يكن ثمة مثل هذه الأسس المقطوع بها، ذهبت جميع المساعي والجهود أدراج الرياح.

إننا لا نرفض النقد، ولا نرفض المناقشة في المبادئ والأفكار المختلفة، لكننا نقول: إن إلغاء كل الافكار الانسانية بهذه الصورة المطلقة، ما هو إلا عودة الى الشك والارتياب. ومحاكمة كل المعارف والأصول الفكرية يقتضي الابتلاء بالسفسطة التي ابتليت بها الانسانية مرتين؛ مرة في اليونان القديمة، والمرة الثانية في الحضارة الغربية الصناعية التي أنتجت شوبنهاور وأمثال شوبنهاور ممن يشككون حتى في وجودهم.. والفارق بين الأمس واليوم أن السفسطة كانت تعرض في الماضي بشكلها الصحيح، أما اليوم فإنها تطرح في ثياب المعرفة، وتحاول مصادرة كل المقدسات والأسس الثابتة.

٥ ـ «النظريات العلمية والفلسفية في تحول و تغير مستمر، فكيف يمكن للعلوم والفلسفة المتغيرة تقديم صورة ثابتة للعالم وللإنسان؟ وبالرغم من اللايقين واللاجزم المعاصر، يحاول الانسان بكل ما أوتي من قوة أن يعثر على مرتكز يستند إليه. لكن أي مرتكز يعثر عليه، يتلاشى بعد مدة ويؤول الى

الخراب. ويسعى الانسان جهده للحيلولة دون هذا التلاشي، لكنه حاصل لا محالة».

تعليق: في هذا الكلام يبدو أن الكاتب مزج مزجا خاطئا بين الفلسفة الغربية والفلسفة الاسلامية. والحال أن الفلسفة الغربية هي وليدة العلوم المختلفة.. وقد أدى تضعضع الحقائق العلمية الى اهتزاز في اركان الفلسفة الغربية.. في حين تتوفر الفلسفة الاسلامية على أسس واصول ثابتة لا تتحول ولا تتغير، حتى لو انقلب العالم رأسا على عقب. فقضايا مثل انقسام الوجود الى واجب وممكن، وعلة ومعلول ، ومجرد ومادي، لا يمكن أن يأتيها الدحض من بين أيديها ولا من خلفها؛ لأنها لم تؤخذ عن العلوم التجريبية المتزلزلة، كي يعتريها التحول بتحول هذه العلوم.

إن الباحث ركز على ضعف الفلسفة الغربية، وسحبه على الدين الاسلامي، وخلص الى هذه النتيجة «لو التفت العلماء الاسلاميون الى الدراسات التي ظهرت في العالم حول المعرفة البشرية، لفقدوا يقينهم، وما تمني عودة اليقين المفقود إلا كتمني الشيخ العودة الى عهد الشباب» والحال أن هذا قد ينطبق على الفلسفات غير الاسلامية خاصة.

٦ ـ «يريد المتدينون والمتكلمون أن يتحدثوا اليوم في مثل هذا الفضاء.. وفي مثل هذا الفضاء لا يمكن لعلم الكلام أن يبقى على نفس بنيته وخصائصه القديمة، كما لا يمكنه أن يبقى على ذات الأهداف التي كان يتابعها في الماضي. في مثل هذا الفضاء يبدو أن السؤال الأهم بخصوص الدين والتدين هو ما الذي يقدمه الدين لي أنا المفتقر الى صورة معينة؟ هل يمنحني ويمنح العالم الذي أعيش فيه مفهوما ومعنى؟ وأين يضعني من هذا العالم؟ القضية إذن قضية التحرر من الضياع والغموض والهموم القاسية، والاستناد الى ركن ركين، القضية هي كيف يأخذ الدين بيدي؟ إنها قضية «الأخذ باليد» لأن الانسان تحلى بالوعي بذاته، ويرى اليوم نفسه صاحب إشكاليات. في الوقت الحاضر

يُطرح السؤال بالدرجة الأولى عن دور الدين، وليس عن تطابق (أو عدم تطابق) المعطيات الدينية مع الواقع.. فالظاهر أن الإجابة عن هذا السؤال خارج نطاق القدرة الانسانية».

تعليق: إن الاستخدام المادي للدين لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان أصل الدين موجودا، إذ ليس الدين فرضية ذهنية، يمكن الاستفادة منها، وهي لما تزل مجرد فرضية. فإذا لم يكن ثمة اعتقاد جازم بوجود الله وبالدار الآخرة، لن تترتب على هذا الاعتقاد آثار ايجابية.

إن الانتفاع الدنيوي من الدين، ليس أمرا بدأت الانسانية اليوم التفكير فيه، وإنما كان ذلك مما نشدته الانسانية من الاديان منذ ظهورها، ويمكن التماس ذلك حتى في عصر نزول القرآن، حيث يصرح القرآن بالآثار المادية والفوائد الدنيوية للدين. ومن ذلك شيوع المحبة والرحمة بين الناس،[11] وتوفير الأمن الفكري والاجتماعي،[12] وتحقيق الوحدة والأخوة والتآلف،[13] والتحرر من أغلال الخرافة والجهل،[14] ويبدو تحديد هذه الفوائد بالعصر الحديث دليل غفلة عن تاريخ الأديان.

والمهم هو النقطة السابقة.. فهذه الآثار تترتب على الاعتقاد القاطع واليقيني بالدين، ولا يمكن أن تنشأ من مجرد افتراض صحة الدين.. فلو ارتفعت يقينية الدين؛ لكان من الخطأ توقع مثل هذه الآثار من الدين غير المتيقن منه.

٧ ـ «ذلك الظمأ الى الآخرة المؤجلة (الدَيْن) تحول الى هذه الدنيا. بمعنى أن الانسان المعاصر يطلب الآخرة والنجاة المعنوية في هذه الدنيا بالذات. لقد قال عرفاؤنا: إن الآخرة ليست شيئا سيأتي لاحقا، بل الآخرة هي الوجه الداخلي للانسان الموجود حاليا، ولكنه غافل عن ذلك الوجه. وقد رفع ستار الغفلة عن الآخرة عن وجوه كثير من الناس.. إنهم يسألون من الأعماق؛ ماذا يفعل الدين لنا نحن الحائرين المهمومين الممتلئين بالمشاكل في هذه الحياة

الدنيا؟ إنهم لا يستطيعون الاقتناع بالوعود المؤجلة (الدَيْن) كما لم يستطع العرفاء ذلك. وفي البحوث الكلامية التقليدية هنالك الوعود المؤجلة فقط، فيقال للانسان: اعتنق هذه العقائد، ومارس هذه الأعمال؛ لتنال السعادة في الآخرة بعد الموت».

تعليق: وصف الآخرة بأنها «دَيْن» مؤجل، يعيد الى الذهن مقولة الشاعر: «وما عاقل باع الوجود بدَيْن».. ليس من المناسب لكاتب اسلامي ان يستخدم مثل هذه التعابير.. حتى لو كان في معرض نقلها عن الآخرين.. فالآخرة ليست دَينا مؤجلا.. وإنما هي ثمرة الحياة الدنيا، فما لم تنته الحياة الدنيا، لن تثمر شجرة الحياة شيئا، إن طلب الآخرة في هذه الدنيا، يناظر طلب طفل صغير بأن تكون له زوجة.. وكلما قيل له إن هذا غير ممكن بالنسبة لك، ولن تستطيعه إلا وقت الشباب، رفض هذه الأقوال وامتعض من هذه الوعود الموجلة!

في الآخرة تتجسد أعمال الانسان في الدار الأولى، وما لم تتحقق هذه الاعمال لن تتحقق الدار الآخرة.. وإذا قال العرفاء المسلمون: إن المعاد في باطن الانسان، فالمراد بذلك تجسم الاعمال، فاعمالنا لها في العالم الآخر وجود برزخي، ثم وجود أخروي.. وليس معنى هذا انتفاء القيامة والحشر وقيام الناس في يوم واحد لرب العالمين.

ينبغي عدم الخلط بين عرفاء الباطنية والعرفاء الاسلاميين. لقد كان الباطنية ملاحدة تبرقعوا بالعرفان، ليضربوا الاسلام في الصميم.. وجرائم حسن الصباح وجماعته أصبحت اليوم من المسلمات في تاريخ الاسلام.

٨ ـ «إن البحوث المعرفية والمنطقية خلقت إشكالية حقيقية لمثل هذه الأحكام. تاريخيا، نجد أن اللايقين مرحلة من مراحل الفكر، واليقين الذي سبقه مرحلة أخرى.. بالطبع هنالك من يحلم أحلاما سعيدة فيقول: ليتنا نعود الى عهد اليقين.. مثل هذا الانسان يمكن تشبيهه بالشيخ الذي يتمنى العودة الى عهد الصبى.. إنه يقارن عهده بعهد اليقين، ويرى كم كان الانسان فارغ

البال في تلك الفترات، يعيش حياته في سكينة بعيدا عن الهم والقلق.. ويتمنى لو عادت تلك الفترة مرة ثانية».

تعليق: إن التوحيد بين اليقين والشك، وبين الجزم والتذبذب، وتسمية كليهما بالتفكير، كالمساواة بين الحياة والموت، وبين البناء والهدم.. إن الشك لا يمكن أن يعتبر تفكيرا إلا إذا كان ممرا، وليس مقرا. والشك الغربي الذي يفلسف الدين باعتباره حيرة ودهشة، شك دائم مستمر «مقر».. وقد وصفت بعض الروايات هذا الشك باعتباره الجحيم! الشك البناء يختلف عن الشك الهدام.. لقد كان شك الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ) في «المنقذ من الضلال»[١٥] وشك ديكارت (١٥٩٥ ـ ١٦٥٠م) شكا عابرا، وليس شكا مقيما دائميا.. وبعبارة أخرى فقد كان وسيلة لا هدفا.. وقد وصل كلاهما عبر هذا الشك الى اليقين.. بل إن بعض الأحاديث اعتبرت مثل هذا الشك أساس اليقين وقاعدة.

٩ ـ وجاء في تلك المقالة ايضا: «إننا المتدينين نقف على مفترق طريقين؛ فإما أن نتراجع ونقول اننا لا نستطيع العيش والنقاش إلا في فضاء اليقين.. وإذن لن يكون لدينا ما نقوله اليوم. وإما أن نتحدث في فضاء اللايقين بمنهج ومفاهيم واساليب جديدة؛ ليكون كلامنا مسموعا».

تعليق: لكن الواقعيين يطرحون في هذا الباب طريقا ثالثا؛ إنهم يقولون إننا إذا حللنا عقدة «المعرفة» الجديدة، لن نكون بحاجة للتراجع الى الوراء، ولا خطوة واحدة. وإنما نضع القضايا اليقينية سلما الى المعارف الأخرى، ولا نكون مضطرين للتلون بأصباغ الشك والتردد.. أنتم الذين فقدتم جزمكم ويقينكم، لذلك تضطرون الى هذه الأساليب.

لقد زرع «كانت» بذرة الشك، بطرحه مسألة القوالب القبلية. لكنه لو نشأ في الشرق وتعرف على مبادئ الفلسفة الاسلامية، لما اعتبر الزمان والمكان قوالب قبلية جاهزة، ولما لوث الأجواء الذهنية الصافية بتلك المقولات.

إن الحديث عن هذه القوالب، والتشكيكات التي يفرزها علم المعرفة يتطلب

مجالا ثانيا غير هذا.. فالسؤال الآن هو: هل طال الشك العلوم الطبيعية والفلسفية وحسب، أم أنه سرى أيضا الى المبادئ العقيدية؟ الحالة الأولى تعني أن علم المعرفة لم يطل الدين وإنما حافظ على حدوده معه.. وهذا ما لا يمكن القول به طبعا. والكاتب يرمي الى الحالة الثانية بلا شك، وإذن على أنصار علم المعرفة الجديد، التشكيك في كل المقدسات الدينية، من توحيد ومعاد ومبادئ اخلاقية.. وعدم الحديث بأي شيء في هذا المجال (نفيا أو إثباتا) حتى تنقضي هذه الحقبة الخطيرة من التفكير (حقبة الشك) وتبدأ حقبة غيرها. ولا شك أن مستوى الكاتب المحترم، ومن يشاطره الرأي أسمى من الشك في المحكمات النظرية والعملية.

إنني أقترح بدل إشاعة الشك، مناقشة خبراء الفلسفة الغربية والشرقية ولاسيما الاسلامية في قضايا نظرية المعرفة، ليمكن الانتصار على الاشكاليات التي أفرزتها اتجاهات المعرفة الجديدة.. وتلافي تبعات مثل هذه البحوث عن هذا الطريق قبل فوات الأوان.. وفي غير هذه الحالة «ألفيت كل تميمة لا تنفع».

الهوامش

---

(١) صحيح البخاري ـ كتاب الايمان ـ ص ١٤.

(٢) الصدوق، كتاب التوحيد، باب القرآن، الحديث ٢ و ٣ و ٤ و ٥.

(٣) الاشعري، الإبانة، ص ١٧ فما بعد.

(٤) الصدوق، التوحيد، باب التوحيد والتشبيه، ص ٨١.

(٥) الصدوق، عيون أخبار الرضا، ١/ ١٢١ ـ ١٢٢.

(٦) خاتمة كتاب الهداية والامالي، ص ٥٠٩ ـ ط بيروت ـ تحت عنوان المجلس ٩٣.

(٧) نص تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد، وكلنا يعلم ان الصدوق كان محدثا وليس متكلما.

(٨) سورة الاعراف/ ١٣٨.

(٩) الاعراف/ ١٥٢.

(١٠) صحيح مسلم، كتاب المساجد، ج ٢، ص ٢٢.

(١١) مريم/ ٩٦.

(١٢) الانعام/ ٨١.

(١٣) آل عمران/ ١٠٣.

(١٤) الأعراف/ ١٥٧.

(١٥) الغزالي، المنقذ من الضلال ١٠ ـ ١٤، طبعة بيروت.

جواب عن
ملاحظات على مقالة
مراجعة نقدية للفكر الكلامي

الشيخ محمد مجتهد شبستري *

* عالم دين، واستاذ علم الكلام والفلسفة في كلية الالهيات والمعارف الاسلامية بجامعة طهران. قضايا اسلامية معاصرة، ع ١٤.

أولا:

ليس المراد بالتحديد الداخلي والخارجي للعقائد، في المقالة(١)، [١] مجرد تعداد خالٍ من تفسير المبادئ العقيدية كالتوحيد والنبوة والمعاد، أو العدل والإمامة. فالتحديد المقصود يعني تحديد معنى هذه المبادئ وتعريفها وتفسيرها، وشرح الفروق بين تعاريفها في الدين الاسلامي وتعاريفها ومعانيها في باقي الأديان. وللمثال فإن التحديد الداخلي والخارجي للتوحيد ليس مجرد القول: إن الله واحد لا شريك له. فاليهود والنصارى بدورهم يقولون: إن الله واحد لا شريك له، ويعتبرون انفسهم بذلك موحدين. وإذن فما الفرق بين هذه الاديان والاسلام؟ إن تشخيص حدود التوحيد الإسلامي هو أن نعطي المعنى والتفسير الاسلامي الخاص لهذا الأصل من اصول الدين. ففي الاسلام يعتقد أن الله واحد لا شريك ولا مثيل له (بسيط مطلق). ولكن في اليهودية الأولى، فإن الله هو «يهوه» الذي هو قبل كل شيء إله أجداد بني اسرائيل. إنها الفوارق التفسيرية التي تمايز بين الاديان.. والمراد برسم الحدود الوصول الى هذه المعاني والتفاسير.

وإذا لم يتوفر مثل هذا التفسير للنظام العقيدي في دين من الأديان، لم ينفصل هذا الدين عن باقي الأديان. فلو لم يُفسر إله المسيحية وفق نموذج « التثليث» لما كان للمسيحية من وجود.. وإذا لم يفسر إله الاسلام كإله بسيط مطلق، لما وجد الاسلام.. بهذه الصورة ظهرت الاديان بمفهومها التاريخي، وقد كان منهجنا في المقالة(١) منهجا تاريخيا وليس منهجا عقيديا.

إن اعتقادنا نحن المسلمين بأن السيد المسيح عليه السلام تحدث هو الآخر عن إله بسيط مطلق، إنما هو قضية عقائدية صرفة، وليس موضوعا تاريخيا، وهنا ينبغي التنبيه الى عدم الخلط بين العقيدي والتاريخي. وهكذا الحال بالنسبة لكل المبادئ والأصول العقائدية في الاسلام. إن إعطاء معنى وتفسير لهذه المبادئ هو الذي يجعلها خاصة بالاسلام، ويصنع منظومة عقائدية متكاملة للدين الاسلامي. وواضح أن عملية التفسير والشرح هذه مسبوقة عادة بتعداد الأصول العقيدية، ففي البداية يتم تعداد المبادئ العقيدية، ومن ثم تُعطى تفاسيرها الخاصة.

في المقالة(١) ذكرنا التحديد أو رسم التخوم بهذا المعنى، لا بمعنى التعداد البسيط لبعض العناوين العقائدية وحسب.. والآن ينبغي النظر والسؤال: في أي المجالات الفكرية الاسلامية حصل هذا التحديد الذي ذكرناه؟

جاء في المقالة (١) أن هذه المهمة تمت في البداية بشكل بسيط ثم حصلت بصورة مفصلة في مجال الفكر الإسلامي.. وهذا ما يدل عليه تاريخ علم الكلام. في حين يقرر كاتب المقالة (٢) المحترم في الرد على المقالة (١) أن أهل السنة أخذوا عقائدهم عن محدثيهم عن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وأخذ الشيعة عقائدهم عن أئمتهم عليهم السلام، ولم يستند أي من هذين الفريقين في أخذ عقيدته إلى المتكلمين.

ويستدل على مقولته برسالة احمد بن حنبل والابانة للاشعري ورسالة عقائد الامامية للصدوق، وهي كتب أُلفت لمجرد بيان العقائد.

وهنا يطرح هذا السؤال: هل أراد الكاتب بأن أشخاصا مثل احمد بن حنبل والاشعري والصدوق لم يقوموا بأي تفسير أو تحديد لمعاني العقائد، أم أراد أن تفاسيرهم لم تكن ممارسة كلامية؟ وسواء كان قصده هذا أو ذاك، فإنه سيكون قصدا مجانبا للواقع.. فبقليل من التدبر والتأمل سيتضح أن العلماء المذكورين وضعوا معاني وتفاسير خاصة للعقائد الاسلامية استنادا الى احاديث

معينة وردت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام. لقد عمد هؤلاء إلى اختيار معين وفق أسس خاصة يمكن ايجازها بما يلي:

أولا: اختاروا من بين المئات من الآيات والأحاديث ذات الصلة بالشؤون العقائدية عددا قليلا من الآيات والأحاديث، واعتبروا هذا العدد القليل كافيا للإفصاح عن عقائد الاسلام.

ثانيا: لم يعتبروا هذه الآيات والاحاديث متناقضة مع مداليل سائر الآيات القرآنية الكثيرة ذات المحتوى العقيدي.

ثالثا: اعتبروا نسبة هذه الاحاديث الى الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم نسبة صحيحة.

مضافا إلى انهم حملوا الروايات المنظورة على معانيها الظاهرية، وبتعبير آخر جمدوا على الظاهر، وقالوا: إن عقائد الاسلام هي ما يفهم من ظاهر الآيات والروايات.. وهذه الظواهر لا تتنافى مع أي دليل عقلي أو نقلي معتبر.. أو أن العقل يجب أن يتبع النقل في مثل هذه الحالات، إذ من الخطأ التعمق العقلاني في مثل هذه الظواهر، وقياسها بأدوات العقل.

ورغم أن هذه الأساليب الاجتهادية غير مصرح بها في تلك الكتب والرسائل، ولكنها بلا شك مثلت الأساس الذي قامت عليه آراؤهم. أما غيرهم من المتكلمين، مثل المعتزلة، الذين كان لهم منهج اجتهادي آخر (مفروضات قبلية أخرى)، فلم يستندوا الى نفس الآيات والروايات، بل سلكوا طريقا آخر لشرح مبادئهم العقيدية. إن الدراسة العلمية لنتاجات السابقين تشير الى انهم اعتمدوا قبليات ومقبولات معينة، أقاموا على اساسها آراءهم التي طرحوها في رسائلهم وكتبهم. لاشك أنهم لم يروموا من تلك الرسائل الى مجرد نقل الأحاديث، بل أرادوا الإفصاح عن عقائد الاسلام، وهذا ما قصدنا به تحديد (رسم حدود) العقائد في المقالة(١).

كما لا يمكن القول: إن اجتهاداتهم لم تكن ممارسة كلامية، ولا تنتمي الى دائـرة الكـلام الاسـلامي. والواقـع أن حصـر الـتفكير الكلامـي بالمتكـلمين الـرسميين وإغفال المراحل الأولى لظهور علم الكلام، التي كان لها وجودها قبل تدوين علم الكلام واتضاح أبعاده كعلم مستقل، ناجم عن الافتقار الى الرؤية الـتاريخية في دراسـة العـلوم.. وتكون النتيجة أن أي علم من العلوم لا يظهر الى الوجود إلا حينما تدون قضاياه ومسائله بصورة رسميـة. ومثل هـذا التصور لا ينسـجم والدقـة العـلمية، فالدراسـات المـنهجية لـتاريخ العـلوم تقتضـي مـتابعة ودراسـة مـراحل تكـون قضـايا العـلوم ومـناهجها في مـراحل مـا قـبل الـتدوين الـرسمي. وليس علم الكلام استثناء لهذه القاعدة العلمية، لذلك نقول: رغم أن اسـلوب المحدثـين في تـبيان العقـائد الاسـلامية سـابق للـتدوين الـرسمي لعـلم الكلام، لكن انجازاتهم لها أوثق الصلة بدائرة التفكير الكلامي في الإسلام.

النقطة الأخرى هي أن تفسير العقائد وإعطاءها معانيها ومدلولاتها، سواء في الديانـة الاسـلامية أو الديانـات الأخرى، مـن الممارسات البشـرية الـتي يقـوم بهـا علمـاء ذلـك الديـن، ولأن هـؤلاء العلمـاء بشـر غـير معصومين، فيمكن تصور الصـواب بحقهـم ويمكـن تصـور الخطـأ، ومعـارفهم في الواقـع مجموعـة مـن المعلومات الصـائبة والخاطـئة، لذلـك ينـبغي عـدم الـنظر لأي مـن هذه التفاسير العقيدية بصفة مطلقة، ونسبتها الى الباري عزوجل بشكل مباشر. فالقول بأن الحقيقـة كلها عنـد المحدث الفلاني، أو المتكلم أو الفيلسوف أو العارف الفلاني، وسواه محروم من نعمة الحقيقة والايمان، قول غير توحيدي، لأنه يحبس الباري تعـالى في حـدود أفهـام أنـاس معيـنين، ويخـرج بـه عـزوجل مـن صفة الإطـلاق واللامحدوديـة. ومثل هذه النظرية تجافي أيضا المعرفة الدينية؛ لأنها تحول دون ظهـور قـراءات دينية جديدة، أو تمنـع اتساع رقعة بعض التصورات الدينية، التي قد تكون أقرب الى الحقيقة من تصورات السلف.

ثانيا:

في المقالة(١) وبعد الإشارة الى اندفاع وجماح المؤمنين الأوائل، قلنا إنهم كانوا يبلغون المعرفة الدينية بكل وجودهم ومن أعماق نفوسهم، وليس بعقولهم. وهذا مالم يلاحظه كاتب المقالة (٢)، فكتب يقول: إن المقالة (١) تزعم أن ايمان المؤمنين الاوائل نوع من النزعة غير المبرهنة، والحب الخالي من أي أساس.

والواقع أن المقالة(١) لم تتضمن مثل هذا الزعم، وإنما نسبت معرفة دينية خاصة للمؤمنين الأوائل، هي «المعرفة من الأعماق». ويبدو أن اهتمام الكاتب المحترم بالبحوث الكلامية العقلية الدارجة، جعله يغفل موضوع المعرفة تماما، ويصر على أن معرفة المؤمنين الأوائل كانت ضربا من المعارف الكلامية التي ظهرت لاحقا.

إن «المعرفة من الأعماق» هي تلك التي يذكرها القرآن الكريم بتعابير من قبيل النور ودخول الايمان الى القلب. ويشير الى آثارها بتعابير مثل الخشية، الخوف، الرجاء، الحب الإلهي، فيضان الأعين بالدموع عند سماع الآيات الإلهية ... الخ.

أما كيف يمكن شرح هذه المعرفة، وما هي أبعادها، وما هي صلتها بالفلسفة وباقي العلوم، فهذا ما لم نتناوله في المقالة(١)، ولا نقصد الخوض فيه في هذه المقالة، لأنه خارج بحثنا. ولكن السؤال هو أننا إذا اعتبرنا المؤمنين الأوائل في المقالة(١) عبادا مَنّ الله عليهم بمثل هذه الموهبة العظيمة، فهل يعني ذلك أننا اعتبرنا ايمانهم نزوعا لا دليل من ورائه، واندفاعا لا اساس له؟!

ثالثا:

إن تغير الفضاء الفكري في العصر الحديث، وزوال الجزم العلمي والفلسفي الذي ذكرناه في المقالة (١)، لا يعني أبدا ما ذهب إليه الكاتب المحترم في

المقالة (٢). فهو يقول: «معنى هذا الكلام (زوال الجزم الفلسفي والعلمي) أن الانسان أخذ ينظر بعين الشك والحيرة لعلومه، الفلسفية منها وغير الفلسفية، ولم يعد لديه يقين بأية قضية من القضايا.. فهل يصح القول إن الانسان خسر يقينه في بديهياته؟ هل فقدت القضايا الرياضية يقينها هي الأخرى؟ هل عاد جدول الضرب الفيثاغوري شيئًا لا يمكن الجزم به والتعويل عليه؟ وهل سقط الاعتبار عن القضية الهندسية القائلة بأن زوايا المثل تعادل ١٨٠ درجة؟ كيف يمكن أن نفهم هذا الكلام؟ نعم.. هنالك بعض القضايا العلمية ماتزال في دور الفرضيات، وهي لذلك مهزوزة غير يقينية.. لكننا في حياتنا نتوفر على الكثير من المعلومات والقضايا القطعية التي لا نشك فيها...».

في المقالة (١) لم يجر كلام لا عن الشك، ولا عن الحيرة، ولا أدري من أين جاء الكاتب المحترم بهذه التعابير وكيف اعتبرها من لوازم تلك المقالة؟ لقد كان افتراضنا في المقالة (١) أن القراء أصحاب الخبرة ذوو معرفة بالقضايا المعاصرة لفلسفة العلوم. وهنا أشير على وجه السرعة الى أن فلاسفة العلوم اليوم لا يقولون بأي جزم أو قطع حتى بالنسبة للقوانين العلمية. وبالنسبة للقضايا الرياضية، ليست المسألة مسألة تشكيك في هل زوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة أم لا؟ المسألة هي ما هو المعنى والاساس الفلسفي لهذه القضايا الرياضية؟ إن الإشكالية الأساسية طرحت في إطار فلسفة الرياضيات وليس في إطار الرياضيات ذاتها. والاعتماد على وجود بديهيات ومعطيات يقينية لدى عامة الناس لا يحل أية مشكلة في نطاق العلوم والفلسفة؛ لأن هذه البديهيات والمعطيات اليقينية ذاتها هي المنقودة في هذا النطاق (نطاق العلوم والفلسفة)، وحول أساسها ومعناها تُطرح الاسئلة والاستفهامات.

إن كلامنا يدور ضمن نطاق ومنطق العلوم والفلسفة، وليس ضمن منطق العوام من الناس.

إن معنى اللايقينية واللاجزم الفلسفي والعلمي في العصر الحاضر، هو أن العلماء اليوم لا يتوقفون عند أية قضية، فلسفية كانت أو علمية. ولا يعتبرون أية قضية الحد النهائي المطلق للبحث والتحقيق والتعقل، فالقضية أو النظرية مهما بذلت في سبيل إثباتها الجهود والمساعي، تبقى قابلة للنقد والتمحيص.. ولا تتحول أية قضية حتى لو بدت بديهية، الى أساس للاستدلالات العلمية والفلسفية من دون فحص ومناقشة. إذن فاللايقينية في العلوم والفلسفة تعني استمرار سلسلة النقد والبحث في المقدمات والأسس ونتائجها.. إنها بالضبط « استمرار النقد». واستمرار النقد هذا لا يعني الشك ولا النسبية في الحقائق، وإنما هو اسمى أشكال انفتاح الانسان على الحقيقة المطلقة.

الناقد المستمر هو الذي يعتقد بالحقيقة المطلقة، ولكنه لا يعتبر أيا من المعلومات التي بين يديه معادلا كاملا لتلك الحقيقة، لذلك يحاول بدراساته ونقوده المتواصلة الاقتراب خطوات أخرى من تلك الحقيقة المطلقة. الناقد المستمر إنسان في الطريق دائما. إنه لا يرى يقينه اليقين النهائي، وإنما ينتقل دائما من يقين الى يقين. إن منطق «استمرار النقد» يفيد أن كل كلام علمي أو فلسفي إنما هو كلام بين باقي الكلام، وكل نظرية ما هي إلا نظرية من بين باقي النظريات، وقد تكون عالية الاعتبار أو قليلة الأهمية، لكنها لن تكون أبدا النظرية النهائية.

وجاء في المقالة (٢) ما نصه: «يبدو أن الكاتب [في المقالة (١)] مزج مزجا خاطئا بين الفلسفة الغربية والفلسفة الاسلامية، والحال أن الفلسفة الغربية هي وليدة العلوم المختلفة.. وقد أدى تضعضع الحقائق العلمية إلى اهتزاز اركان الفلسفة الغربية. في حين تتوفر الفلسفة الاسلامية على أسس وأصول ثابتة لا تتحول ولا تتغير حتى لو انقلب العالم رأسا على عقب. فقضايا مثل انقسام الوجود الى واجب وممكن، وعلة ومعلول، ومجرد ومادي، لا يمكن

أن يأتيها الدحض من بين أيديها ولا من خلفها؛ لأنها لم تؤخذ من العلوم التجريبية المتزلزلة، كي يعتريها التحول بتحول هذه العلوم».

يبدو أن الكاتب المحترم يرى النقد واردا فقط على الفلسفات التي تكون وليدة العلوم الطبيعية. لا أدري كيف يمكن التوفيق بين هذا الرأي وحقائق الفلسفة المعاصرة؟ في القرون الأخيرة كان من بين أهم بحوث النقد المعرفي، نقد الفلسفة الأولى.. وقد كانت الفلسفة الاولى أساس الفلسفة المدرسية الغربية، وعماد النظرات الفلسفية التي شاعت بين المسلمين.. أوليس نقد الفلسفة الأولى نقدا لتقسيم الوجود الى واجب وممكن، وعلة ومعلول، ومجرد ومادي، وما الى ذلك من القضايا التي يعتبرها الكاتب ثابتة حتى لو انقلب العالم رأسا على عقب؟!

إن هذا من الأمور الواضحة في تاريخ الفلسفة، ولا أدري كيف استطاع الكاتب المحترم إطلاق مثل هذا الادعاء، فاعتبر النقد واردا على الفلسفات المنبثقة عن العلوم فقط.

وقد يقول قائل: إنني على الرغم من النقود الموجهة للفلسفة الاولى أريد البقاء عليها والوفاء لها دائما والدفاع عنها. مثل هذا الكلام يمكن أن نفهمه ونتقبله باعتبار أن الفلاسفة أحرار فيما يختارونه لأنفسهم. لكن المسألة المهمة هنا هي أن هذا الاختيار هو في الحقيقة اختيار «نظرية فلسفية معينة» تقف الى جانب نظريات فلسفية أخرى، وليس اختيار النظرية الفلسفية الوحيدة الممكنة والمتسمة بالصحة المنطقية المطلقة دون غيرها.. ينبغي أن نعلم أن الفلسفات الممكنة متعددة وكثيرة، وللفلسفة أكثر من مصداق.

رابعا:

ينقل كاتب المقالة (٢) هذه العبارات من المقالة (١): «السؤال الأهم بخصوص الدين والتدين هو ما الذي يقدمه الدين لي أنا المفتقر إلى صورة

معينة؟ هل يمنحني ويمنح العالم الذي أعيش فيه مفهوما ومعنى؟ وأين يضعني من هذا العالم؟ القضية إذن قضية التحرر من الضياع والغموض والهموم القاسية، والاستناد الى ركن ركين. القضية هي كيف يأخذ الدين بيدي؟ إنها قضية (الأخذ باليد) لأن الانسان تحلى بالوعي بذاته، ويرى اليوم نفسه صاحب إشكاليات. في الوقت الحاضر يُطرح السؤال بالدرجة الأولى عن دور الدين، وليس عن تطابق أو عدم تطابق المعطيات الدينية مع الواقع.. فالظاهر أن الإجابة عن هذا السؤال خارج نطاق القدرة الإنسانية».

ويكتب في تعليقه عليها: «إن الاستخدام المادي للدين لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان أصل الدين موجودا... إن الانتفاع الدنيوي من الدين ليس أمرا بدأت الإنسانية اليوم التفكير فيه. وإنما كان ذلك مما نشدته الانسانية من الاديان منذ ظهورها، ويمكن التماس ذلك حتى في عصر نزول القرآن، حيث يصرح القرآن بالآثار المادية والفوائد الدنيوية للدين. ومن ذلك شيوع المحبة والرحمة بين الناس، وتوفير الأمن الفكري والاجتماعي، وتحقيق الوحدة والأخوة والتآلف، والتحرر من أغلال الخرافة والجهل. ويبدو تحديد هذه الفوائد بالعصر الحديث دليل غفلة عن تاريخ الأديان».

إن العبارات المنقولة من المقالة (١) تختلف كليا عما أراد الكاتب المحترم التركيز عليه في تعليقه، فالبحث عن صورة وهوية للذات وللعالم، وطلب التحرر من الهموم الثقيلة والضياع والغموض والاستناد الى ركن ركين ونشدان ما يأخذ بيد الإنسان، والسعي للوعي بالذات والشعور بالإشكاليات الكونية، مما أوردناه في المقالة (١) لا علاقة له إطلاقا بالمحبة والوئام بين الناس، وبالأمن الفكري والاجتماعي، وتحقيق الوحدة والوفاق والأخوة في أوساط المجتمع، والتحرر من قيود الخرافات والجهل، فالمفاهيم والمعاني التي نرمي إليها ذات صلة بالعرفان ويستطيع الانسان البالغ مرحلة التوحد والفردية التماسها والشعور بها بكل وجوده والاحتراق بنارها، في حين أن المفاهيم والمعاني التي يقصدها كاتب المقالة (٢)

مفـاهيم عاطفيـة واجـتماعية وعقـلية. ولا أدري كيـف حـدث الخـلط بـين هذيـن اللونين مـن المفـاهيم والمعـاني المختلفة تمامـا؟ وهـل يمكن اعتبار المفاهيم الواردة في المقالـة (١) فوائـد دنيويـة لـلدين في مقـابل الفوائـد الأخـروية؟ واضـح أن هـذه المفـاهيم العـرفانية ليسـت «دنيويـة» بالمعنـى المتداول للكلمة، وانمـا هـي مفـاهيم أخروية.

خامسا:

في المقالـة (١) نقتـرح وضـع أسـاس لعـلم الكـلام أمـتن وأقـوى مـن الأسـاس الماضـي، وذلـك عـن طريق عـرض الحقـائق الديـنية دون اثبـاتها، بالاستنـاد الـى المفـاهيم والمعـاني العـرفانية، كيـف يـا تـرى يعيد تعبير «الآخرة المؤجلة ـ الدَيْن» الى الذهـن أبيات شـاعر مـلحد وصـف الآخـرة بانهـا دَيْن مؤجل والدنيا بأنها نقد معجل، لأغراض إلحادية في نفسه؟!

في المقالـة (١) تحدثـنا عـن ظمـأ العـرفاء الـى القـرب الإلهي وقلنـا: «لقد كان العـرفاء أناسـا لم يسـتطيعوا القنـاعة بـالوعود، وكـانت همومهم ومشكلاتهم قائمة في زمـن الحـال والحاضـر. لقـد كـان قلقهم قـلقا «نقديـا».. لم يكونـوا يرضـون بـأن تحـدث لهـم أحـداث بعـد موتهـم الـبدني.. وانمـا يـريدون أن تحـدث لهـم هـذه الأحـداث في هـذه الدنيـا.. كـان وجـع الفراق يؤرقهم الآن، وأرادوا الفكاك من هذا الوجع حالا.. فالله والآخرة بالنسبة للعارف مسألة «نقدية» وليست «مؤجلة». أفلا يكفـي التدقيق في هذا الكلام للالتفات أن مقصود المقالة (١) لا علاقة له إطلاقا بأقوال الشاعر الملحد، ولا يمكن أن يذكر ذلك بهذه؟

سادسا:

إن كـاتب المقالـة (٢) لم يلتفت الـى أن قولنـا بـلا جدوى البحث عن اليقين في المقالـة (١) كـان خاصـا بـاليقين العـلمي والفلسـفي وليـس اليقـين العقيـدي

والايماني. إن لباب المقالة (١) هو أن اليقين العلمي والفلسفي لم يعد ممكنا في العصر الحاضر، لذلك ينبغي أن لا يبني المسلمون علم الكلام المتضمن لأسمى وأعلى القضايا والمفاهيم المتعلقة بالانسان والعالم (التوحيد، النبوة، المعاد) على أساس الفلسفة أو العلم. إن عليهم البحث عن سبيل آخر، وأساس هذا السبيل الجديد هو الاستغناء عن «اثبات الحقائق الدينية» بـ «عرض الحقائق الدينية». قلنا في المقالة (١): «إننا اليوم بحاجة الى علم كلام يتحدث عن التوحيد والنبوة والمعاد بأسلوب تغييري، بحيث لا يكتسب فيه الانسان والعالم معناهما وحسب، وإنما يولد من خلاله الانسان ولادة جديدة، ويكتسب حياة ثانية». أفلا يتضمن هذا النص التأكيد على التحلي بالايمان والعقيدة، التي لا تكون يقينية وحسب، وإنما تتسم بالطابع التغييري، وتحقق للإنسان حياة جديدة؟ هل يمكن اعتبار الأسلوب الذي تؤخذ فيه أجزاء من عبارات الكاتب وتستبعد أجزاء أخرى، فيتحول اللايقين الفلسفي والعلمي ـ مثلا ـ الى لا يقين ايماني عقيدي، هل يمكن اعتباره أسلوبا تحليليا محايدا؟ في أي موضع من المقالة (١) قيل إننا ينبغي أن لا نطلب اليقين الايماني والعقيدي؟

يبدو أن الكاتب المحترم يرى أنه بدون الجزم الفلسفي والعلمي، لن يكون الجزم الايماني ممكنا، وبما أن المقالة (١) ترفض الإيقان العلمي والفلسفي، إذن فهي ترفض الجزم على مستوى الايمان والعقيدة، لكن القضية ليست بهذه الصورة إطلاقا. إن جميع العرفاء الحقيقيين توصلوا الى هشاشة المعطيات العقلية، ولاذوا بدفء اليقين الناشئ عن قبسات العشق. وهشاشة المعطيات العقلية هذه لا تعني سقوط البحوث العقلية عن الاعتبار، وإنما تعني أن هذه البحوث لم تكن لتمنحهم «الاطمئنان والشهود القلبي» اللازم. ولو كانت المباحث العقلية حاسمة ويقينية ومطلقة كما يقول كاتب المقالة (٢)، فما معنى

كل هذه الشكايات من هشاشة العقل وخداعه، وكون العلم الحجاب الاكبر في العرفان الإسلامي؟

يبدو أن النقد المتواتر للفلسفة والعلم في العصر الحاضر، أوصل الكثير من الناس الى نفس النقطة التي وصل إليها عرفاؤنا قبل تمتعهم بالشهود والاطمئنان القلبي.. أي ضرورة تجاوز الاستدلالات العقلية الى ما هو أعمق منها. في أي موضع من المقالة (١) قيل إن بلوغ اليقين الايماني غير ممكن؟ إن هذا الخلط ناتج من عدم الالتفات الى المفاهيم والمقولات العرفانية، وعدم الفرز بين المجالات المختلفة للمعرفة الانسانية، وحصر الطريق الى الدين في الفلسفة.

ذكر الكاتب المحترم أسماء الغزالي وديكارت، وكتب يقول: «الشك البناء يختلف عن الشك الهدام.. لقد كان شك الغزالي وديكارت شكا عابرا، وليس شكا مقيما دائميا.. وبعبارة أخرى فقد كان وسيلة لا هدفا.. وقد وصل كلاهما عبر هذا الشك الى اليقين.. بل إن بعض الاحاديث اعتبرت هذا الشك اساس اليقين وقاعدته ».

وبشهادة كتاب «المنقذ من الضلال» وباقي اعمال الغزالي فإن اليقين النهائي الذي أراح الغزالي من تعبه الفكري، لم يكن يقينا علميا أو فلسفيا. وإنما كان يقينا بلغه عن طريق السلوك وتصفية الباطن. لقد كانت جميع مشكلات الغزالي وليدة شكوكه الفلسفية.. ولم يرتح له بال إلا حينما بلغ نوعا آخر من اليقين حصل عليه بفضل السلوك وتنقية الذات.. أي أنه بلغ اليقين العرفاني. فكيف يمكن الشك في مثل هذه الحقيقة التاريخية الواضحة المبثوثة في كل صفحات «المنقذ من الضلال» وباقي أعمال الغزالي التي كتبها بعد فترة الشك والتردد التي مر بها؟ لقد كتب الغزالي كتابه الضخم «إحياء علوم الدين » ليؤسس لعلوم دينٍ لا تقوم على الفلسفة. وبالنسبة لديكارت يجب القول: إنه لم يعد اليوم فيلسوفاً أو صاحب معرفة يقول بصحة الطريق الذي سلكه ديكارت

من الشك الى اليقين. لقد أراد الوصول من الشك الفلسفي الى اليقين الفلسفي، ولكن الدراسات المعرفية الحديثة أثبتت أن مساعيه كانت نوعا من الديماغوجية العقيمة.

سابعا:

إن قلق الكاتب المحترم من أن إلغاء الجزم العلمي والفلسفي قد يؤدي الى اهتزاز أسس العقيدة والايمان، يمكن أن يكون واردا وفي محله من باب أن محافلنا الكلامية اليوم تبني بحوثها على دعائم اليقين الفلسفي والعلمي، وتضعضع هذه سيؤدي بالطبع الى تضعضع تلك. لكن الحل الصحيح لا يكمن في تكرار اساليب وأقوال المتكلمين الماضين، وإظهارها في ثوب قشيب، واعتبار الفلسفة الدارجة في العالم الإسلامي فلسفة فوق النقد أو الدحض، وأنها الفلسفة الممكنة الوحيدة. وانما الحل الجذري لهذه الاشكالية يكمن في تأسيس علم كلام جديد يقوم على أساس عرض الحقائق الدينية، وليس على اثباتها فلسفيا. وفي القرآن والروايات وسنن العرفان الاسلامي مواد أولية غنية وخصبة جدا لمثل هذا التأسيس.

ينبغي التعمق في واقع العصر بدقة، والاطلاع على آخر المعطيات والبحوث النقدية الفلسفية. والمبادرة بكل تواضع وبعيدا عن المزاعم غير الواقعية، الى تجديد وإعادة بناء التفكير الديني في العالم الإسلامي.

إن كتابة مقالات من قبيل «مراجعة نقدية للفكر الكلامي» ليست ترويجا للتشكيك.. وإنما هي تحذير مخلص لمفكري الدين كي يشذبوا مواقفهم، ويكونوا قادرين على البقاء والتكامل في عالم صاخب بمختلف الأمواج والأعاصير.

الهوامش

(١) بعد صدور مقالة الشيخ جعفر سبحاني في صحيفة اطلاعات، نشرتُ هذه المقالة للرد على نقده في الصحيفة ذاتها. وللاختصار سأرمز لمقالتي الأولى «مراجعة نقدية للفكر الكلامي» بالمقالة (١) ولنقد الشيخ السبحاني بالمقالة (٢).

المديات الجديدة في علم الكلام*

د. غلام رضا حداد عادل

* ترجمة: حيدر نجف. كلام اسلامی، ع ۲۲. الفكر الاسلامي، ع ١٩.

تشكّل القضايا الحديثة في علم الكلام موضوعاً فكرياً مهمّاً يجب أن يخضع للبحث والدراسة الدقيقة، ومن الطبيعي أن لا نستطيع في هذه العجالة مناقشة الموضوع بشكل مفصّل وكامل، أو أن نسبر أغواره ونمحّص جميع جوانبه. ولكنّنا سنحاول هنا رسم خريطة عامّة للموضوع نوضّح من خلالها المساحات الكلية في هذه القضية الفكرية المعاصرة.

فابتداءً من عصر النهضة وإلى يومنا هذا اختلفت نظرة الإنسان الأوروبي إلى الدين عمّا كانت عليه قبل النهضة (خلال القرون الوسطى)، وظهرت رؤية وأفكار جديدة نحو الدين خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية، وقد تبلورت هذه التيارات سيّما في القرنين التاسع عشر والعشرين في ضوابط علمية ومعرفية محدّدة. ويمكن أن نعزو هذا التحوّل الكبير إلى عدّة أسباب، نذكر بعضها على سبيل الإشارة لا الحصر:

من هذه الأسباب، أنّ الأوروبيين تعرّفوا ـ في العصر الحديث ـ على الحضارات الأخرى؛ وهنا تبرز ظواهر السياحة والاستعمار والمغامرات والتواجد في البلدان الأخرى كخصائص للمدنية الجديدة في الغرب، فقد أدّت هذه الظواهر إلى احتكاك الأوربيّين بغيرهم من الأمم والشعوب والتعرّف عليها، وكان من الطبيعي ضمن هذا الاحتكاك أن يطّلع رجال العلم والدين الغربيون على الأديان غير المسيحية، وعندها لاحظوا أنّ هناك الكثير من غير المسيحيين يتحلّون بالإيمان والتديّن العميق أكثر منهم، فظهر علم مقارنة الأديان الذي لا يتحرّك من موقع أنّ هناك ديناً واحداً فقط على الحقّ، وباقي العقائد والأديان محض خرافات وضلال، وذلك أنّهم شاهدوا أتباع بعض الأديان ملتزمين بأديانهم ومهتمين بها أكثر من التزام المسيحيين بدينهم، ثم إنّهم اندفعوا

لتعريف ظاهرة الدين في الحياة البشرية بصورة عامّة على ضوء تعدّد وتباين الأديان.

ومن الطبيعي عندما يواجه الإنسان مصاديق عديدة تحمل قواسم مشتركة ووجوه اختلاف، فإنّهُ سيدرس هذه القواسم المشتركة وتلك الفوارق، ويحدّد ما به الاشتراك عمّا به الافتراق، ومن ثمَّ يصل إلى مناط محدّد لإطلاق كلمة الدين على هذه المصاديق، وهكذا تظهر مسألة تعريف الأديان.

وإثر انتشار مفهوم تنوّع الأديان، فكّر البعض في تصنيفها وتبويبها وترتيب حقول لأنواع الدين والبحث في سبب هذا التنوع، وهل يمكن الاعتقاد بأبعاد مختلفة للأديان؟ كأن يكون لكلّ دين أبعاد مختلفة، ويكون سبب تباينها في أنّ للدين الفلاني أبعاداً غير ملحوظة في الدين الآخر؟ أو أنّها قويّة راسخة في أحد الأديان وضعيفة باهتة في غيره؟

كما أدّى تطور حركة الرحالة والرحلات وعلم الإنسان إلى رؤية جديدة تجاه الدين، ومن ذلك ما لوحظ من الدين والتدين لدى الشعوب البدائية والبدوية المتخلفة، فكلّما اتجهنا بأنظارنا إلى الماضي وجدنا للدين آثاراً واضحة في الحياة البشرية، وتصوّر الأوروبيون أنّ بإمكانهم عبر السفر إلى المناطق النائية من العالم الاطلاع على الدين في العصور السحيقة من التاريخ، وكأنَّ الشعوب القديمة متحف يضم في كنفه النماذج الأولية للدين.

وبهذه المشاهدات والدراسات حاولوا رصد المسيرة التطورية للدين، وافترضوا أن تكون الأديان الأوليّة أصولاً للأديان التي يعتنقها الناس في الوقت الحاضر. وهذا يناظر إلى حدٍ ما محاولة داروين في البحث عن أصل الأنواع.

وشيئاً فشيئاً تكوّنت علوم الأديان التي تنظر إلى الدين من الخارج، شأنها شأن علوم طبقات الأرض والصيدلة وغيرها، ولكن هذه المعرفة بالدين تختلف عن معرفة أتباع الدين التي تحصل غالباً من داخله، فأتباع الأديان لهم معرفة

بالدين ممتزجة بميولهم وإيمانهم به، أمّا في علم الأديان الحديث، فتحصل المعرفة بغض النظر عن الأواصر العاطفية والإيمانية، ويُصار إلى تحليل ومناقشة الأديان باعتبارها حقيقة من حقائق الدنيا البشرية. ولأجل توضيح التباين بين هذه النظرة للدين والنظرة القديمة نسوق المثال التالي: إذا افترضنا الدين سفينة يستقلّها عدد من الركاب وسط البحر، فإنّ أصحاب النظرة القديمة يحملون عادة همَّ النجاة والوصول إلى الساحل، ويأملون سلامة السفينة وبلوغها بهم برَّ الأمان، ولا يشككون في سفينتهم أبداً، بل يركّزون تفكيرهم ووجودهم على التفاؤل والنجاة والخلاص من العواصف والرياح. أمّا النظرة الجديدة فإنّها تحتم على ركاب السفينة الاهتمام ببنائها وهندستها ومتانتها، ومعرفة موادّها الأولية، ومن أوصى بركوبها دون غيرها؟ وهل هناك ساحل نجاة حقّاً؟

هذا باختصار الفرق بين النظرتين، وبالطبع كان ولا يزال هنالك تداخل بين النظرتين، وربما وجدنا شيئاً من النظرة الحديثة قديماً، وشيئاً من النظرة القديمة في الوقت الحاضر. خصوصاً بعد ظهور ما ينافس الدين خلال الثلاثمائة عام الماضية، أي بدأت خيوط الظن تتشابك لتنسج تصوراً مفاده أن الدين ليس هو المنقذ الوحيد للإنسان، بل إنّ البعض ذهب إلى أنّ الدين لا يمكنه أن يكون منقذاً، ويمكن الإشارة إلى منافسين للدين ظهرا في القرون المتأخرة هما: الفلسفة والعلم.

ففي أوروبا الحديثة لعب الفلاسفة دور الأنبياء، وكان لهم تأثيرهم البالغ في تنظيم شؤون المجتمع، وحدّدوا المعنى الوجودي للإنسان، وأرشدوه إلى ما يجب وما لا يجب. ومن اختلافات هذا العهد عن العهد الذي سبقه أن الكثير من الناس في العهد الحديث أخذوا يرجعون إلى الفلاسفة لبلوغ السعادة، ويستفتونهم حول الحقيقة وأمور الحياة، وأسئلة الفيلسوف «كانت» الأربعة

المعروفة: ماذا أستطيع أن أعلم؟ وماذا أستطيع أن أفعل؟ وعلى ماذا أستطيع أن أعقد الأمل؟ ومن أنا؟ كان الأنبياء يجيبون عنها في الماضي، أمّا في العصر الحديث فإنّ الفلاسفة زعموا القدرة على الإجابة عنها.

والمنافس الثاني الذي ظهر للدين هو العلم الحديث. حيث قام التصوّر على أن العلم الحديث يغني الإنسان عن الدين، وبلغ المدى بالبعض كما في المدرسة الوضعية إلى القول إنّ العلم يغني حتى عن الفلسفة، واعتبروا العلم مفتاح السعادة.

وفي الفترة الأخيرة انحدرت أوروبا إلى هاوية الإلحاد لأسباب معروفة قد يخرجنا ذكرها عن الموضوع الأصلي، فمنذ عصر النهضة وما بعده تزايد الإعراض عن المسيحية في أوروبا. ومن خصائص النهضة أن إنسانها بدأ يهتم بنفسه اهتماماً خاصاً ومستقلاً، سواء من حيث القوى الجسمية والخصائص الماديّة، أو من حيث المميزات الفكرية والعقلية. ومن ثمَّ أصبح الإنسان مركز اهتمام الإنسان، وهذه إحدى معاني النـزعة الإنسانية. وعلى كل حال استخدم الإلحادُ العلمَ والفلسفةَ خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة كوسيلة للتشكيك في الدين.

وفي سياق تطوّر وتقدّم العلوم والفلسفة برزت إلى السطح عشرات القضايا والاشكاليات وجهتها العلوم والفلسفة للحالة الدينية، ودعت هذه الاشكاليات المتكلمين إلى البحث والدراسة. وحيث نقول: «الكلام الحديث» أو «القضايا الكلامية الجديدة» نقصد مجموعة البحوث التي واجهت الدين، والحاصلة من الفروع العلمية والفلسفية المختلفة خلال هذه الفترة وفي إطار التحولات الكبيرة التي طرأت على نظرة الإنسان إلى الدين. وقد يعتبرها البعض قضايا جديدة لأنّهم لا يجدونها في كتبهم الكلامية التقليدية. وفيما يلي نشير إلى بعضها:

في الفلسفة:

من أهم القضايا المطروحة في هذا الباب التشكيك في كفاءة العقل على معرفة الحقيقة، وأكبر فيسلوف تعرّض لهذه المسألة هو «كانت» في فلسفته النقدية. فهو يزعم في كتابه الشهير «نقد العقل المحض» أنّه أثبت عدم قدرة العقل البشري على معرفة الحقائق الماورائية، أي لا يمكن معرفة الله بالعقل النظري وقد كَتَب في هذا المعنى فقط نحو مائتي صفحة ضمن كتابه المذكور الذي ظهر عام ١٧٨١م، وبعد ذلك كُتِبَ في هذا البحث الذي طرحه «كانت» ما قد يربو على الألف كتاب جامعي، ممّا يدل على نفوذ وأهمية هذه الفكرة في الغرب.

لم يكن (كانت) ملحداً، بل كان يرمي إلى إثبات حقيقة الدين عن طريق العقل العملي (الأخلاق)، فقد قال بأصالة الضمير الأخلاقي، إلاّ أنّ القضية المهمة والنقطة المركزية في فلسفته هي أن العقل غير قادر على إثبات الله، وكذلك باقي القضايا الماورائية. وهذا ما أدّى إلى ظهور مدارس إلحادية وكلامية، أي أن أفكار (كانت) انتهت بالبعض إلى الإلحاد، وبآخرين إلى نوع خاص من الفكر الديني، فمثلاً أخذ جماعة بآرائه حول العقل، وتصوّروا أن أدلّة المؤمنين بالدين لإثبات الله غير ناهضة، وبعد تسليمهم بهذا بدأوا يبحثون عن سبب التدين في علم النفس، فتكون نظرية «كانت» الفلسفية قد فتحت الباب على مصراعيه أمام التفاسير النفسية والاجتماعية للدين.

طبعاً جاءت هذه التبعات الإلحادية لأفكار «كانت» خلافاً لرغبته. ومع هذا فقد ذهبت جماعة أخرى إلى القول: بأنّه على الرغم من عدم وجود برهان عقلي على وجود الله، لكن هذه القضية ثابتة بالطرق العرفانية والأخلاقية والروحية والنفسية، وتكوّنت أنواع مختلفة من علم الكلام في أوروبا من أجل الدفاع عن الدين والاعتقاد به، أشرت إليها بشيء من التفصيل في البحث الذي

قدمته لمجلة «قبسات» (العدد الثاني) تحت عنوان «تأثير كانت على الفكر الديني في الغرب».

كانت هذه التأثيرات والتشكيكات التي طرحتها الفلسفة قبال الدين تدور حول مسألة المعرفة، لكن نظرية المعرفة هذه تحوّلت فيما بعد إلى أهم قضايا الفلسفة الغربية، أي أن علم المعرفة في الفلسفة الغربية احتل مكان علم معرفة الوجود في فلسفة القرون الوسطى والفلسفة الإسلامية. ونهايةً طرح السؤال التالي: ما هو دور الذهن في معرفة المفاهيم العقلية؟ وهل له تأثير في معرفة المفاهيم العقلية؟ وبأي طريقة؟ وإلى أي حد؟ وما هو دوره في تغيير فهمنا للدين؟ وما إلى ذلك من الأسئلة من قبيل نسبية الفهم البشري للدين بسبب تأثير ذهن الإنسان على الدين، وكانت فكرة القبض والبسط في الدين إحدى نتائج هذا اللون من التفكير؛ فهل نستطيع بعد قراءة النص التوصّل إلى مراد المؤلّف؟ وهذا هو تأويل النص... وغير ذلك من القضايا والتساؤلات التي كانت جميعها فروعاً للأبحاث الفلسفية في مجال المعرفة والعقل، وإمكانية تأثير الذهن على المعرفة البشرية.

وما عدا هذا كان هنالك بعض الفلاسفة لهم اشكالياتهم الجديدة على براهين إثبات الله، ومنهم هيوم وأخلافه إلى اليوم، حيث ما تزال براهين إثبات الباري عزّوجلّ عرضة لأنواع الشبهات، وما تزال عشرات الكتب تصدر اليوم في الغرب على مستوى الجامعات لإثبات أو دحض وجود الله، وقد ترجم منها نحو عشرة كتب في السنوات الأخيرة إلى اللغة الفارسية. وهذا يعني أن الشبهات التي ينتجها العالم الغربي ستكون بعد فترة وجيزة في متناول أيدي الجميع... إنّه تيار جديد لم نكن نواجهه قبل ثلاثين عاماً.

يشتمل الجانب الفلسفي من الموضوع على الكثير من القضايا، لكنّنا سنكتفي بهذا المقدار، ونقول: إن الفلسفة كانت تتدخّل دائماً في مجالاتها غير

الأصلية (عندما تصبح الفلسفة شيئاً آخر) أكثر من اهتمامها بمجالها الأصلي (الميتافيزيقيا). مثلاً نواجه تشكيكات أكثر في فلسفة الأخلاق، أو فلسفة العلم والفن، أو فلسفة الحقوق، إذ في جميع هذه الفلسفات (المضافة) حاول الإنسان معرفة وتقويم (المضاف إليه) بعيداً عن وجهات نظر الدين. ولو حاول الإنسان التخلي عن الروح الدينية عند وضع واحدة فقط من تلك الظواهر البشرية كالأخلاق مثلاً، فسيؤدي ذلك إلى ظهور الكثير من القضايا والاشكاليات الكلامية الدينية، والعديد من الآراء المتضاربة مع المعتقدات الدينية.

في العلوم:

ويمكن على هذا الصعيد تصنيف الحديث إلى ثلاثة أقسام:

١ـ إشارة إلى القضايا الكلامية الجديدة التي أوجدتها العلوم الطبيعية الحديثة.

٢ـ إشارة إجمالية إلى القضايا الكلامية الجديدة التي أفرزتها العلوم الاجتماعية.

٣ـ إشارة إلى القضايا الناتجة عن العلوم الإنسانية.

والهدف من هذا التصنيف تأكيد أن كلا من العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية أوجدت في تطورها العديد من الاشكاليات الكلامية للدين.

وبالطبع لا نقصد هنا أن كل اهتمام وتأثير هذه العلوم أنصب على مناوأة الدين، وإنّما تضمّنت الكثير من الجوانب المفيدة والايجابية لصالح الدين، إلاّ أنّ المهم هنا هو التساؤلات والإشكالات التي خلقتها هذه العلوم للدين، ففي العلوم الطبيعية الحديثة لم يعد ثمة مكان لعلم الطبيعة الأرسطي المشائي المنسجم مع مجمل المنظومة الفلسفية لأرسطو، وقد نسخت تلك المنهجية التي تملي أن يكون لنا تصوّرنا عن الصورة والمادة والجوهر والعرض والعلل الأربعة (ولا سيما العلة الغائية)، ثم علينا أن نطبق هذه المفاهيم التي أخذناها من

الفلسفة على علم الطبيعة، بل جاء العلم الحديث بمناهج وأساليب جديدة، ومن ذلك أن أشكالية العلة الغائية نسخت تماماً، وارتفع السؤال عن الغاية والهدف، وأنصب كل اهتمام العلم الحديث على طريقة وكيفية الحركة لا سببها أو غاياتها.

واكتسب علم الرياضيات طابعاً موضوعياً صرفاً ولا سيما في الفيزياء. وتوصل الإنسان عبر الاختبارات والتجارب والرياضيات إلى القوانين العلمية، وكان علم الرياضيات الهيكل الأساسي لهذه القوانين، ودخل عنصر الزمان في هذه القوانين إلى جانب باقي العناصر كالمسافة والكتلة وما شاكل. وكانت النتيجة أن استطاع الإنسان المعاصر بهذه المعادلات الرياضية التكهّن بالأحداث القادمة، وأدّى هذا الغرور الذي بعثه العلم الحديث في نفس البشر بالبعض إلى القول: بأنّ ادراك القوانين الطبيعية يغنينا عن افتراض وجود الله وإرادته في تحريك العالم والطبيعة، وظهرت نزعات نحو الاعتقاد بقوانين الطبيعة بدل الإيمان بالقدرة الإلهية الأزلية وتأثيرها الضروري في إدارة العالم. وهكذا برز إلى السطح أحد ميادين النـزاع بين العلم والدين التي مهّد لها تطور العلوم الطبيعية.

ومن الظواهر الأخرى التي أفرزتها العلوم الطبيعية الحديثة، تثبيت سلطة مستبدة لمبدأ العلية تحكم جميع مفاصل وأجزاء الطبيعة، بما في ذلك الإنسان.

وقد أخذت هذه الظاهرة اسم «ديتيرميتيسم» أو مبدأ الإيجاب، أو ضرورة ترتُّب المعلول على العلّة. ومع هذه الضرورة لا يبقى مكان للاختيار وحرية الإرادة، فمن الصعب تصوّر اختيار الإنسان في عالم تحكمه الضرورة. ومن ثمَّ تزلزلت أسس الأخلاق، وبدون الأخلاق لن يبقى معنىً للدين.

ومن الجبهات الأخرى التي فتحتها العلوم الطبيعية بوجه الدين، نظرية داروين التي أثارت العديد من القضايا والاشكالات العلمية على الصعيد

الكلامي، حيث تعتقد الأديان بمكانة الإنسان الشريفة والسامية باعتباره سيد المخلوقات، ومن حيث اعتقادها عن أصل الإنسان وحقيقته، وهذا ما لا ينسجم ونظرية داروين.

وقد أسرى البعض الرؤية الداروينية على مجال القيم والأسس المعرفية والاعتبارات الخلقية للإنسان، فكما تطورت أعضاء الإنسان على طول الزمن حتى وصلت إلى وضعها الحالي، تطورت أخلاق الإنسان على مرّ التاريخ، وطرأت عليها الكثير من التغييرات، وما أسلوب معرفتنا بالعالم التي نسميها العقل والتعقل والبراهين إلاّ ثمرة تطور الذهن خلال آماد طويلة، وليست كاشفاً عن الحقيقة. والبحث في القيمة العلمية لنظرية داروين بحث مستقل بحد ذاته، لكن البحث فيما استفاده خصوم الدين من نظرية داروين بحث آخر، وساحة أخرى من سوح النزاع بين الدين والعلوم، ولا سيما في المسيحية التي ينص كتابها المقدّس على خلق الإنسان بطريقة متضاربة تماماً مع آراء داروين.

وأشير على وجه السرعة إلى الأفكار الفلسفية الاجتماعية الأخلاقية التي ظهرت في القرن العشرين على أساس الفيزياء الحديثة التي أرسى دعائمها عدد من العلماء منهم «ماكس بلانك» و «نيزبور» و «ارفين شردينغ» و «هايزنبورغ» و «زيراك»، وغيرهم الكثير كـ«انشتاين» الذين عملوا أواخر القرن الماضي وأواسط القرن الحالي، وبلغوا الذروة في سنة ١٩٣٠م.

احتلت هذه الفيزياء مكان الفيزياء النيوتنية، وتزلزلت فيها أسس الفيزياء التي وضعها نيوتن، ومن جملة الأفكار التي تعرّضت للشك في الفيزياء مبدأ العلية، وصار مبدأ عدم التيقن أو عدم اليقين لهايزنبورغ من أسس الفيزياء الحديثة التي تسمى الفيزياء الكوانتومية.

واستتبعت هذه النظريات أفكاراً فلسفية حول الاختيار وحرية الإرادة، حيث أراد البعض استثمار هذه النظريات لصالح الدين، فظهرت بحوث جديدة لا نتطرق لها الآن.

العلوم الاجتماعية:

كانت العلوم الاجتماعية مصدر الكثير من القضايا الكلامية. ويكفي أن نعود لأعمال وآراء اوغست كونت ودوركهايم وماركس، لنرى كيف أصبح علم الاجتماع مثيراً للإشكالات على الدين، فمثلاً ذهب ماركس في تفسيره لظاهرة الدين، إلى أن الثقافة، بما فيها الدين والأخلاق والروحيات كلها بناء فوقي قام على أسس من علاقات الانتاج وأدواته، وهي علاقات تتغير من عصر إلى آخر. وهذا يعني نسف كل الأسس للحقائق الدينية والانتهاء إلى ما انتهى إليه ماركس في تعليل الدين والقول إن الدين أفيون الشعوب... الأفيون الذي يحث الرأسماليون العمال والكادحين على تعاطيه، ليحقّقوا لأنفسهم في عالم الخيال ما حرموا منه في عالم الواقع. هذا من الأقوال التي ابتُلي بها الدين وكان مصدرها العلوم الاجتماعية، وقد شغلت هذه القضية أذهان الكثير من الشباب في بلدنا لسنوات طويلة.

أمّا التفسير الذي يقدمه اوغست كونت للّه والدين في علم الاجتماع، فله حكاية ثانية.

وفي علم الإنسان ظهرت قضايا عديدة واجهت الدين، فقد انتهى علماء الإنسان أثناء دراستهم لآداب وتقاليد الناس إلى بعض القضايا التي تثير البحث في علم الكلام، فهم في تنقيباتهم التاريخية ومراجعاتهم للنماذج البدائية من القبائل، حاولوا ارجاع المبادئ الأوّلية للشعائر الدينية المتطورة اليوم إلى ردود فعل اجتماعية للإنسان.

وفتح علم القانون والحقوق هو الآخر أبواباً جديدة متسائلاً عن الأساس الذي يجب أن تقوم عليه القوانين، فهل هو أساس طبيعي أم إلهي أم تعاقدي؟ ووقفت الأحكام الحقوقية الدينية في مواجهة أصناف القوانين الوضعية، ونموذج هذه المواجهة أنواع التهم التي توجّه للأحكام الإسلامية باسم حقوق الإنسان، أو عندما تضع الأجهزة المختصّة بحقوق الإنسان حقوقاً للأطفال والعائلة تتناقض والحقوق التى نؤمن بها نحن المسلمين للأطفال والعائلة، أو تكون بعض الممارسات التي نعتبرها فرائض دينية جريمة في قوانين الغير، وما إلى ذلك من الصدامات التي أوجدها علم القانون الحديث للدين.

السياسة:

ومنها التساؤل المهم: هل يجب تدخّل الدين في السياسة أم لا؟ وما هو معنى الحكومة الدينية؟ ما هو أساس الحكومة الدينية؟ وما هو موقع المفاهيم كالحرية من الحكومة؟ إن مفهوم الحرية مفهوم اجتماعي، انساني، فلسفي، سياسي. فإذا نظرنا إليه من الزاوية السياسية ستواجهنا اشكالية العلاقة بين الدين والحرية في عالم السياسة، وهل الدين مقولة شخصية وفردية أم اجتماعية سياسية عامّة.

وأخيراً العلوم الإنسانية:

قد نجد من يوحِّد بين العلوم الاجتماعية والإنسانية، ولا إشكال في ذلك، لكنّنا هنا لتيسير البحث نعتبر ما كان من قبيل علم الاجتماع والقانون والسياسة والإنسان علوماً اجتماعية، أمّا المراد من العلوم الإنسانية فمعارف مثل علم النفس والأخلاق واللغة وما شاكل، وهي علوم اوجدت الكثير من الاشكالات الجديدة لعلم الكلام.

فمثلاً نشير إلى الإلحاد في علم النفس، وأُؤكد أيضاً: أنّ علم النفس لا يستفاد منه لتفنيد الدين وحسب، بل يمكن لأنصار الدين أيضاً أن يجدوا الكثير من الشواهد في هذا العلم على صحة آرائهم ومتبنياتهم. ومع هذا يكفي أن نتصوّر فرويد واحداً لنرى كم خلق من الشبهات بتعليلاته النفسية والاجتماعية والتاريخية والإنسانية لظاهرة الدين. وثمة في الغرب الكثير من الكتب والبحوث والقضايا مصدرها التبريرات والتفاسير النفسية. والكثيرون بنوا أفكارهم على أساس أن القضايا الدينية لا معنى لها، وغير قابلة للاختبار للتأكد من صحتها أو خطئها، لذلك لابدّ من البحث عن جذور نفسية لها. وهنا انطلق فرويد وغيره من علماء النفس ليقرروا أن الدين من نتاجات النفس البشرية، فمثلاً جاء فويرباخ الذي تركت آراؤه في ماركس أثراً بالغاً ليقلب مقولة «خلق اللّهُ آدمَ على صورته» بأن قرأها: «خلق اللّهَ آدمُ على صورته» معتبراً اللّه من صناعة الطموح النفسي للإنسان.

وللإشارة إلى إحدى مشتركات علم النفس وعلم الكلام نذكر مفهوم «الاغتراب عن الذات» المرتبط بالإنسان، وذا العلاقة بعلم النفس أيضاً والذي تناوله بالبحث ماركس وهيغل وفويرباخ وغيرهم، واستفاد منه البعض لأغراض إلحادية، بينما وظّفه بعض آخر لصالح المعتقدات الدينية، فهو مفهوم نفسي مطروح لدى الملحدين والمتكلمين على السواء.

وقد تقدم الكلام عن الأخلاق وفلسفة الأخلاق، وقلّما نجد اليوم كتاباً كلامياً شاملاً يصدر في الغرب لا يتطرّق إلى الأخلاق. وقد اطّلعت مؤخراً على فهرس كتاب «غادانفيلازوفي آنطوني فلو» الفيلسوف الانجليزي المعاصر المعروف بآرائه المناهضة للدين، والذي خصّص في كتابه فصلاً مستقلاً تحت عنوان (اللّه والأخلاق) يعرض فيه مختلف المذاهب الأخلاقية البشرية التي قدّمها فلاسفة الأخلاق خصوصاً في القرنين الأخيرين محاولين بشكل ما إثبات

انفصال الأخلاق عن جذورها الدينية، وهذا من البحوث التي تطرح في فلسفة الأخلاق.

علم اللغة والتحليل اللغوي:

كُتبت مؤخراً في أوروبا نقود أدبية كثيرة للكتب المقدّسة، وتناول البعض نص الكتاب المقدّس بالنقد الأدبي والتحليل اللغوي ليخلصوا إلى نتائج تعرّيه من القدسية، فهم درسوا الكتب المقدّسة من حيث تطور المصطلحات خلال الأعصر المختلفة، وشككوا في الكثير من المعتقدات التي ارتبطت بالكتب السماوية. والفرع المختص باللغة وفلسفة التحليل اللغوي له بحث مستقل في كيفية تلقّي معاني القضايا الدينية.

وأخيراً:

لو كانت هناك فرصة لاستغرق ذكر فهارس موضوعات وقضايا من هذا النوع محاضرات متعددة. والمراد من هذا الكلام: انه فضلاً عمّا في الكتب الكلامية التقليدية من قضايا هناك اشكاليات جديدة، ونحن نبتغي الدفاع عن الإسلام في عصر زاخر بالشبهات والاشكالات، ومنها ما أسلفنا ذكره. ومن الخطأ التصوّر أن بإمكان أحد الحيلولة دون تفشّي هذه الشبهات في البلاد الإسلامية، حتى لو تبنت الحكومة ذلك، وحتى لو كان المنع أسلوباً صحيحاً ومنطقياً ومفيداً، فإنّه غير عملي وغير ممكن. ويجب أن نبني قرارنا على دخول مثل هذه الشبهات، ونوطّن أنفسنا لمواجهتها والإجابة عنها.

إذا أردنا أن يكون لنا حضورنا الفاعل في المجتمع الإسلامي اليوم وغداً وسط جيل الشباب الجامعي المثقف، ونكون مصداقاً للقول «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس»، علينا أن ندرك وجود هذه الشبهات، وبالطبع فإن شبهة «الجبر والاختيار» المطروحة قبل ٨٠٠ سنة ما تزال قائمة أيضاً، وهناك حاجة

لمعالجتها، ومن الخطأ اعتبارها مواضيع بائدة، فكل تجديد منقطع عن الماضي تجديد ميت، لأنّه منقطع عن جذوره. علينا المعرفة بالفلسفة والكلام الإسلاميين، وعدم الاكتفاء بالقديم أو الحديث منه. انظروا إلى الكم الهائل من المجلات والكتب والبحوث الجامعية الصادرة في هذا الإطار... إنّه أكبر من أن يحال دون دخوله هذا البلد أو ذاك.

وقد بذلت في العالم المسيحي جهود ضخمة لمواجهة هذه الشبهات، ولا تتصوّروا أن المتكلمين المسيحيين لم يحرِّكوا ساكناً طول هذه القرون، وأن البابا والفاتيكان والأرثوذكس وغيرهم لم يكونوا إلاّ متفرجين، وإنّما حرروا مختلف الكتب وخاضوا غمار كل البحوث، ونحن يقيناً لسنا بأقل منهم.

لنتساءل ما هي مستلزمات مثل هذه المسؤولية؟ أو ليست إرادة الشيء إرادة لمستلزماته؟ إذا سلّمنا بوجود مثل هذه النقاشات الكلامية في الساحة العلمية المعاصرة وبوجود مثل هذه الإثارات التي نقلتها بشكل ناقص، إذن لنسأل أنفسنا: ما هو مقتضى النجاح في هذا المضمار، فهل من الصحيح محاولة الإجابة عن شبهات كلامية مضادة للدين نتجت من البحوث الاجتماعية والحقوقية والفلسفية وغيرها بلا أن نطّلع على تلك البحوث. إذن ونحن نريد اليوم الدفاع عن الدين فلابدّ أن نعرف إجمالاً المقدار اللازم تعلّمه من العلوم. وهناك مرحلة أعلى من ذلك وهي ضرورة التخصّص في فرع من فروع علم الكلام، لأنّ الإحاطة بكلّ فروع علم الكلام أمر غير ممكن، فلابدّ أن يتخصّص أحدنا في البحوث الأخلاقية من الكلام، وآخر في البحوث الاجتماعية، وثالث في مباحث علم النفس، وهكذا.

ثم لو لم نتعلّم اللغة الأجنبية فلا يمكننا الوصول إلى كنه مقصود المفكرين والمشككين الأجانب، ولكنّا عيالاً على مائدة المترجمين الآخرين، ولا نعلم كم أضافوا من عند أنفسهم، وما هو مقدار فهمهم.

اطلالة على
المسار التطوري لعلم الكلام *

علي اوجبي

---

* ترجمة: حيدر نجف. قضايا اسلامية معاصرة، ع ١٤.

معظم السجالات السائدة اليوم في أوساطنا الفكرية حول ما يسمى «علم الكلام الجديد»، هي في الواقع قضايا وشبهات أطلقها الفلاسفة وعلماء الطبيعة الغربيون منذ عصر النهضة *(ronesance)* والى يومنا هذا، وكانوا يقصدون بطرحها غالبا معارضة الدين أو إلغاءَه أو هدم المعتقدات الميتافيزيقية والتصورات الماورائية *(metaphysiad)* التي كان لها السطوة والسيادة في العالم الغربي آنذاك. وقد دفعت هذه الإطلاقات التشكيكية المتكلمين والمتألهين *(theologian)* المسيحيين الى نحت اجابات وردود متنوعة لدحضها.

ولكن خلافاً لما يتصوره البعض، لم تكن هذه التسمية «علم الكلام الجديد» في بلادنا، معادلاً لمفردة غربية، أو ترجمة لاصطلاح أوروبي موجود. وانما نحتها مفكرونا، وشاعت في الأوساط الثقافية خلال العقد الأخير. ولا يمكن التماس أثر لها في كتابات وأحاديث المفكرين قبل ذلك.

في البدء، لا بأس أن نمهد للموضوع، بمقدمة حول مبادئ علم الكلام، ونقصد هنا علم الكلام التقليدي الذي يأتي عادة في مقابل علم الكلام الجديد، محاولين بهذا التمهيد التوفر على وعي صحيح للمفردة المنظورة.

مناهج تعريف العلوم

يصنف علماء المنطق التعريف الى اربعة أقسام؛ الحد التام، والحد الناقص، والرسم التام، والرسم الناقص. بيد أن هذا التصنيف يختص بالأمور ذات الماهية المعينة. وبتعبير آخر فإن هذا التقسيم مسبوق بافتراض أن المراد تعريفه شيء له ماهية معينة، أي أنه من المقولات الماهوية. ففي كل التعاريف المنطقية، لابد من وجود الحد الأدنى من الأجزاء الماهوية للمُعرَّف (الجنس

والفصل). لذلك لا مندوحة من استخدام مناهج وأساليب أخرى لتعريف الظواهر غير الماهوية كالعلوم والمعارف.

وبما أن مسائل العلم هي التي تشكل هيكليته وكيانه، ومسائل العلم هي في الواقع مجموعة القضايا التي تتناول الأعراض والأحوال الذاتية لموضوع العلم، لذا فإن أفضل تعريف يمكن تقريره لعلمٍ ما، هو الذي يُذكر فيه موضوع ذلك العلم؛ لأن مثل هذا التعريف يكشف عن حقيقة العلم المراد تعريفه، ويميّزه عن باقي العلوم.

غير أن المشكلة تكمن في صعوبة، بل تعذّر وضعٍ اليد على موضوع واحد للعلم، أو تحديد قدر جامع ذاتي لمسائله. خصوصاً إذا كان العلم المراد تعريفه من العلوم الاعتبارية، وليس من العلوم الحقيقية. ففي العلوم الاعتبارية، تتوحد مسائل العلم بوحدة الغرض المترتّب عليها. وبذلك يكون الغرض من العلم ذا دور أساسي في تعريف العلم. وفي إطار مثل هذا التعريف تتضح حقيقة ذلك العلم الى حد كبير. مضافاً الى أنه يتمايز به عن سائر العلوم.

من الأساليب الأخرى لتعريف العلوم وفرزها، التعريف بالمنهج *(method)* والآلية التي يستعملها العلم. فكل علم يتخذ لنفسه منهجاً وطريقة خاصة لعرض وإثبات قضاياه. وكان من ثمرات هذا الأسلوب ظهور علم جديد هو « علم المناهج» *(methodology)*.

موضوع علم الكلام

يتفق الجميع على أن موضوع العلم، هو الذي يبحث في الأعراض الذاتية لذلك العلمٍ. فموضوع العلم إذن، يربط بين مسائل العلم من الداخل، ويضفي عليها لوناً منٍ الوحدة الذاتية والتماسك. ويترتب على هذا أن لكل علم موضوعاً واحداً وحسب.

والسؤال الآن؛ ما هو موضوع علم الكلام بحسب هذه الضوابط؟ وبعبارة بديلة ما هو العنوان الكلي الذي يوحد بين المسائل الكلامية المتنوعة؟

يعد هذا السؤال من أوليات علم الكلام، ويقدم المتكلمون إجابات مختلفة عنه، يمكن تلخيصها بهذه الآراء:

١ ـ البعض يرى أنه لما كان لكل علم موضوع واحد، فلابد أن يكون الأمر كذلك بالنسبة لعلم الكلام، لكنهم يقدمون آراء متفاوتة في تحديد مصداق هذا الموضوع الذي يوحّد بين المحمولات الكلامية، ومن هذه الآراء ما يلي:

يعتقد القاضي عضد الأيجي أن موضوع علم الكلام يتمثل بالمسائل ذات العلاقة باثبات العقائد الدينية.[١] ويعتقد ابن خلدون أن العقائد الايمانية هي موضوع علم الكلام.[٢] ومن ناحية اخرى يقول القاضي الأرموي: إن موضوع علم الكلام هو ذات الباري عزوجل؛ لأنه يتناول أعراضه الذاتية التي هي صفاته الثبوتية والسلبية، كما يتناول أفعاله، سواء في هذه الدنيا كحدوث العالم، أو في الآخرة كالحشر والقيامة. وما يترتب على أفعاله من أحكام في الدنيا والآخرة، مثل؛ هل يجب على الله بعث الانبياء وتنصيب الأئمة في الدنيا أم لا؟ وهل يجب عليه الثواب والعقاب في الآخرة أم لا؟[٣]

في حين قرر فريق آخر من العلماء مثل الغزالي والتفتازاني أن موضوع هذا العلم هو «الموجود بما هو موجود» ثم اضافوا «على منهج الاسلام» أو «على قانون الاسلام» ليفصلوا علم الكلام عن الفلسفة.[٤] وقد تصور هؤلاء أن الفارق ما بين الفلسفة والكلام يقتصر على منهج البحث واساليب البرهنة. حيث لا يتقيد الفيلسوف بالأدلة الشرعية، وانما يعتمد على الأدلة والبراهين العقلية. بينما يحصر المتكلم نفسه في دائرة الشرع ليبحث من خلالها وفي ضوء تعاليمها، قضايا الوجود المطلق وتجلياته.

٢ ـ فئة أخرى من المفكرين من أمثال الشهيد مرتضى المطهري،[٥] رفضوا شمول القاعدة القائلة بضرورة وجود موضوع واحد لكل علم من العلوم. وذهبوا

الى أن لعلم الكلام عدة مواضيع، وأن وحدة المسائل الكلامية، شأنها شأن مسائل العلوم الاعتبارية، تابعة لوحدة الغرض منها. وهؤلاء بدورهم يتوزعون الى فريقين:

الأول: يرى أن موضوع علم الكلام محصور بأمور معينة، فيعتقدون مثلاً أن موضوع الكلام ليس سوى أصول الدين الخمسة (التوحيد، النبوة، المعاد، العدل، الإمامة) أو ذات الباري عزوجل وذات الممكنات،[٦] أو ذات الباري وصفاته.[٧]

والثاني: لا يرى حداً معينا يتحدد به موضوع علم الكلام. ويستدلون على ذلك بأن من أهم ما يضطلع به هذا العلم الدفاع عن التصورات والمعتقدات الدينية. ومن الواضح أن الشبهات والتشكيكات التي ترد على الدين ومعتقداته لا تتحدد بزمان ومكان معين، لذلك فإن أي شبهة جديدة ستكون بمثابة ظهور موضوع جديد في علم الكلام.

٣ ـ والبعض الآخر عجز عن العثور على قدر جامع ذاتي لمسائل علم الكلام المتشتتة في ظاهرها، فأنكر شمولية قاعدة «لكل علم موضوع واحد»، وزعم أن الكلام علم لا موضوع له، كما أن علم الأصول بلا موضوع.

وأرى شخصيا أن علم الكلام كالفلسفة، من العلوم الحقيقية؛ لذا ينبغي أن يكون القدر الجامع لمسائله ذاتياً لا عرضياً. وما دامت هناك وحدة ذاتية تتمتع بها مسائل العلم، فلن تكون ثمة ضرورة للاستعانة بالوحدات العرضية، كوحدة الغرض، أو وحدة المنهج. مضافاً الى أن كل ما بالعرض يرجع الى ما بالذات، كما أثبتت الفلسفة. وبتعبير آخر فإن الوحدة العرضية تشي دائما بوحدة ذاتية موضوعية. فما لم تكن الذاتيات متحدة، لن تبدو الأعراض مشتركة.

إذن، يمكن القول: إن الفئة الأولى هي الفئة المصيبة، بالرغم من أنهم أخطأوا في تعيين مصداق هذا الذاتي (الموضوع) الذي ثبّتوه أساساً.

تعريف علم الكلام

نظراً لوجود اختلافات بيّنة في تحديد موضوع علم الكلام، من الطبيعي أن تأتي تعاريف هذا العلم متفاوتة هي الأخرى. فمثلا يقول المرحوم اللاهيجي: إن علم الكلام هو صناعة يستطيع بها الانسان اثبات عقائده الدينية.[٨]

ويرى صاحب مجمع البحرين أن علم الكلام هو العلم الذي يُبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وعن أحوال الممكنات في المبدأ والمعاد، على قانون الاسلام.[٩]

ويذهب ابن خلدون في تعريفه لعلم الكلام إلى أنه العلم المشتمل على الاحتجاج لاثبات العقائد الدينية عن طريق الادلة العقلية، والرد على أصحاب البدع، والذين انحرفوا عن معتقدات مذاهب السلف وأهل السنة.[١٠]

وأما صاحب «المواقف» فيرى أن الكلام هو العلم الذي إنْ تعلّمه المرء استطاع تقديم الادلة لاثبات العقائد الدينية ودفع الشبهات.

ويذهب الفارابي في «إحصاء العلوم» الى أن صناعة الكلام ملكة يستطيع بها الانسان عن طريق الكلام مناصرة الآراء والأفعال المعينة المحدودة التي أفصح عنها الشارع بصراحة، وإبطال ما يخالفها.[١١]

وبالتالي فإن الشهيد مرتضى مطهري يرى الكلام علماً يخوض في العقائد الاسلامية، أي أنه يبحث فيما يجب الاعتقاد والإيمان به من وجهة نظر الاسلام، فهو يشرح هذه العقائد، ويستدل عليها، ويدافع عنها.[١٢]

النتيجة

يستفاد من مجمل ما ذكرناه أن لعلم الكلام ثلاث مهام رئيسية، وهذا يعني بالنتيجة أن القضايا الكلامية تتوزع الى ثلاثة أقسام:

١ـ المهمة التبيينية (discriptive):

وتتضمن مجموعة القضايا الخاصة بتبيين وعرض التصورات الدينية الرئيسية من قبيل: الله، الصفات الالهية، الملائكة، النبوة، المعجزة، والمعاد. وهي مفاهيم اثبتت فيما بعد على شكل قضايا «هلية» بسيطة، مثل «الله موجود»، «الملائكة موجودون»، «يوجد عالم آخر وراء هذا العالم». أو في إطار قضايا «هلية» مركّبة، مثل «الله واحد» و«الملائكة مجردون» و«المعاد جسماني».

وتحوز هذه القضايا أهمية خاصة في هيكلية المعرفة الدينية ومتانتها لثلاثة أسباب:

أ ـ تشكل هذه الفئة من المفاهيم والتصورات، موضوعات و محمولات وغيرها من القضايا الكلامية، وتعتبر من مبادئها. وبدون وعي نافذ وإدراك ثاقب لهذه المفاهيم لا يمكن إثباتها كقضايا.

ب ـ إن عرض هذه المفاهيم التي تعد من خصوصيات دينٍ معين ومميزاته الذاتية، من شأنها فرز ذلك الدين عن سائر الأديان والنظريات الكونية.

ج ـ الكثير من الشبهات والاستفهامات تنجم عن الفهم الخاطئ أو العرض المزيّف للمفاهيم الدينية؛ لذلك ستكون مهمة التبيين الصحيح ذات دور كبير في رفع الالتباسات ودفع الشبهات من الأساس.

٢ـ مهمة الاثبات (Positive):

وعبرها يجري اثبات مجموعة القضايا والتصديقات الرئيسية في الدين، والتي تكوّن وجهة النظر الدينية عن الكون والخالق والمعاد والمخلوقات وعالم الغيب والشهادة و ... الخ، حيث يتم إثباتها في صيغة قضايا «هلية» بسيطة ومركبة. وهي مجموعة القضايا التي يكون مضمونها إما أصل وجود موجود خاص، ومفاد كان التامّة، مثل «واجب الوجود موجود»، وإما وجود شيء لشيء

آخر، ومفاد كان المركّبة، مثل ثبوت أوصاف الجلال والجمال لذات الباري تبارك وتعالى.

٣ـ المهمة السلبية أو الدفاعية (Apologetic):

وتشمل مجموعة القضايا والمسائل الخاصة بدفع الشبهات عن الدين ومعتقداته وأحكامه. وهذا من المهام الرئيسية في علم الكلام، والتي إن لم تكن أهميتها اكبر من المهمتين السابقتين فهي ليست أقل منهما بحال من الأحوال. وهي المهمة التي يمكن اعتبارها بمثابة علّة البقاء للمعرفة الدينية، بينما المهمتان الأوليان بمثابة علة الحدوث. وليس دور علة البقاء دون دور علة الحدوث أبداً. ثم إن هذه المهمة تمتاز بحيوية وتحوّل وديمومة تمتد عبر الزمن ولا تتقيد بحد معين، فهي مستمرة باستمرار الشبهات.

المنهج في علم الكلام

المنطق هو العلم الذي ينهض بتحديد المناهج الصحيحة للتفكير. وفيه يجري تحليل اساليب تشخيص المجهول التصديقي بالتفصيل. وهناك يتضح أن الاستدلال من حيث الصورة ينحصر في ثلاثة أقسام:

١ ـ القياس *(deduction)*: الحركة من الكليات الى الجزئيات.

٢ ـ الاستقراء *(induction)*: الحركة من الجزئيات الى الكليات.

٣ ـ التمثيل *(analogy)*: الحركة من جزئي الى جزئي آخر.

ويحتل القياس المرتبة الأولى من بين أقسام الاستدلال؛ لأنه يحقق لنا اليقين ضمن ظروف خاصة . ويتوزع القياس بدوره الى الصناعات الخمس؛ البرهان(١٣)، الجدل(١٤)، الخطابة(١٥)، الشعر(١٦) والمغالطة.(١٧) ومن بين هذه القياسات يتمتع القياس البرهاني باكبر قيمة علمية لأنه يفضي الى اليقين.

وبالرغم من استخدام القياس في علم الكلام، لكن الأسس الاستدلالية الكلامية تختلف فيما بينها اختلافا جوهريا:

١ ـ في بعض القضايا الكلامية كالنبوة الخاصة وخصائص المعاد والحشر، يتشكّل البرهان مما يستفاد من الكتاب والسنة. وهذا الجانب من علم الكلام يطلق عليه «الكلام النقلي» *(revealed theology)*.

٢ ـ في الكثير من البحوث الكلامية، كإثبات الواجب تعالى وصفاته، وإثبات النبوة العامة، وأصل المعاد، يستفاد من القياس الجدلي الذي يتشكل من القضايا العقلية. ويصطلح على هذا الجزء «الكلام العقلي» *(natural theology)*.

كانت الاستعانة بالجدل، والاستدلال بحسن وقبح الافعال، أسلوباً متداولاً بين المتكلمين الى ما قبل نصير الدين الطوسي. وفي مرحلة لاحقة لم يعد هذا الأسلوب كافياً لدحض جميع الشبهات التي ازدادت مع مرور الوقت، وأخذت تتنوع وتتعمق اكثر فاكثر. ومن ناحية أخرى اتضحت هشاشة هذا المنهج في إثبات قضايا البعد العقلي من علم الكلام، نتيجة الاختلافات التي جرت بين الفلاسفة والمتكلمين. وقد دفع هذا الواقع العلامة نصير الدين الطوسي الى إخراج الكلام من حالته الجدلية، وإضفاء طابع من البرهان والفلسفة عليه. حتى بلغ الطابع البرهاني لكتابه «تجريد الاعتقاد» حداً جعل البعض يعتبرونه نهاية علم الكلام وغايته القصوى. ونلاحظ في هذا الكتاب ايضاً إعادة ترتيب المباحث الكلامية بما يقترب من أسلوب الكتب الفلسفية. فكما في معظم كتب الفلسفة، تبتدئ مباحث «تجريد الاعتقاد» من العموميات والكليات، لتنتهي بالإلهيات بالمعنى الأخص. وقد اتبع المتكلمون من بعده هذا المنهج في كتبهم، ومثال ذلك ما صنعه اللاهيجي في «شوارق الإلهام».

تطورات علم الكلام

من النظريات المشهورة في علم المعرفة *(epistemology)* أن جميع المعارف البشرية في تحوّل وتطور وانقباض وانبساط مستمر. وقليل من التدبر يرشدنا

الى أن هذه المقولة لا يمكنها أن تكون عامة مطلقة؛ لأنها في هذه الحالة ستنقض نفسها. لكنها من باب الموجبة الجزئية يمكن أن تكون صحيحة. فهناك طائفة من القضايا لا يعتريها تحوّل أو تغيير من حيث صدقها وكذبها أو عموميتها وجزئيتها. وإنما تبقى في ثبات وسكون أبدي. ومن هذه القضايا يمكن الاشارة الى البديهيات الأولية في الفكر الإنساني كامتناع اجتماع وارتفاع النقيضين. ومن الضروري هنا الإشارة الى أنه بالرغم من التكامل والمرونة في فهمنا لهذه القضايا الثابتة، إلاّ أن هذه المرونة لا تتضارب والثبات الذاتي لتلك القضايا.

النقطة الأخرى التي تجدر الاشارة اليها هي أن التحوّلات التي تطرأ على علم من العلوم يمكن تصورها وفق أربعة أشكال:

١ ـ تحوّلات في المسائل.

٢ ـ تحوّلات في المنهج واساليب البرهنة.

٣ ـ تحوّلات في مبادئ البرهنة.

٤ ـ تحوّلات في الموضوع.

والتطور التكاملي ممكن في الأشكال الثلاثة الأولى فقط، اما في الشكل الرابع فهو غير ممكن؛ لأن تغيّر الموضوع يستلزم ظهور علم جديد، وهذا ما يتنافى ووحدة العلم.

والآن لنحاول تسليط الضوء على تطوّرات علم الكلام:

١ـتطور البحوث التبيينية:

لو راجعنا التاريخ الحافل لهذا العلم، واستعرضنا مراحل تطوره منذ أن ظهر وحتى عصر العلامة نصير الدين الطوسي، سنلاحظ أن الجزء التبييني من علم الكلام شهد مساراً تكاملياً واضحاً خلال هذه الحقب على الصعيدين الكمي والكيفي. ففي البداية كان هنالك عدد معين من القضايا الكلامية منها

ما يدور حول الكلام الإلهي، والجبر والاختيار، وذلك على مستوًى كيفي دانٍ. ولكن مع مرور الوقت أضيفت الى هذه العناوين الكلامية عناوين أخرى، وازدادت البحوث عمقا ودقة بفعل عدة عوامل منها تضارب الآراء، واتساع الأفق الفكري للباحثين. فمثلاً نجد اختلافاً كبيراً بين تصورات المتكلمين في القرنين الثاني والثالث الهجري عن واجب الوجود وصفات الباري تعالى والتوحيد والحدوث والقدم، وبين ما ظهر لاحقا من تصورات حول هذه المفاهيم، إثر المساعي العلمية التي ظهرت على يد المشائين والاشراقيين والعرفاء من قبيل محيي الدين بن عربي، وبعد ظهور الحكمة المتعالية لصدر المتألهين. ومع هذا ينبغي التسليم بأن هذا الجانب من علم الكلام لم يخضع للتطور والتغييرات كما حدث بالنسبة للجزأين الآخرين من علم الكلام.

٢ـ تطور البحوث الإثباتية:

يعترف الجميع بأن أي علم إنما هو حصيلة جهودٍ ودراسات عدد كبير من العلماء، فمن المستحيل أن يتكون العلم بجهود ونتاجات شخص واحد. وعلم الكلام لا يشذ عن هذه القاعدة. فمنذ ظهوره وحتى مراحل تطوره البعدية، ارتكز على ما قدمه عدد كبير من المفكرين المتألهين والباحثين المتدينين، وطوى أدواراً مهمة من التطور والفاعلية، حتى بلغ درجات مختلفة جداً عما كان عليه في بداياته. ولذلك نلاحظ في كتاب «تجريد الاعتقاد» محتوًى إثباتياً هائلاً في الكم والنوع، مقارنةً بالبحوث الأولى في الكتب الكلامية الرائدة.

٣ـ تطور البحوث السلبية:

راجت الفلسفة بين المسلمين بعد علم الكلام، وعن طريق تعريب كتابات كبار الفلاسفة اليونانيين، وقد واجهت منذ البداية سخط الكثير من علماء الكلام. ومع ذلك فقد كانت لبعض المفكرين آنذاك نظرة مختلفة لهذا المولود الجديد. فقد تذكروا حديث المعصوم (ع): «خذ الحكمة ولو من المشرك»[١٨]

وتعاملوا مع الفلسفة اليونانية باعتبارها جهداً عقلانياً مجرداً، وعمدوا الى تهذيبها وتحويرها لتولد على أيديهم الفلسفة الاسلامية التي قامت على أساس القياس البرهاني خلافاً لأساليب الجدل الكلامي. وعندها اندلع التشاحن بين هذين التيارين الفكريين، وتمخض عن ازدهار في الحياة الفكرية، وإثراء للمدارس الفلسفية والكلامية المختلفة التي كانت قائمة آنذاك. وبذلك يكون شطر من تطورات علم الكلام صنيعة الاحتكاك بالفلسفة والفلاسفة.

من ناحية أخرى، نرى أن التعاليم والمفاهيم الدينية، ورغم مجاراتها للفطرة الانسانية، إلاّ أنها واجهت عناد بعض الفئات من الناس، وهم:

أ ـ **مرضى النفوس**: الذين أخذت بعقولهم زخارف الدنيا وبهارجها، وحالت الرواسب السلبية في أذهانهم دون وعيهم بحقائق الدين: **﴿صمٌ بكم عمي فهم لا يرجعون﴾**.[١٩]

ب ـ **أصحاب الجاه والأموال**: هؤلاء أدركوا صواب الدين وتعاليمه، لكنهم وجدوه مناقضاً لمصالحهم، فحاولوا بشتى صنوف التزييف، وبإشاعة مختلف ألوان الأفكار الخرافية تفتيت اساس الدين وضعضعة أركانه. وقد كان من هؤلاء في صدر الإسلام الحكام الذين سعوا عبر ترجمة وبث الأفكار اليونانية وانواع الشبهات إلى زعزعة الايمان الديني في نفوس المسلمين.

ج ـ **جماعات من أهل الكتاب**: وقد جهد هؤلاء، لاسيما اليهود الذين كتموا في نفوسهم هزائمهم النكراء، وتظاهروا بالاسلام، جهدوا في وضع الأحاديث ونسبتها الى المعصومين عليهم السلام ليدخلوا الى الدين الإسلامي ما استطاعوا من الخرافات والأساطير والأكاذيب.

د ـ **الأعداء الخارجيون**: وهم الملحدون وناكرو الدين من خارج المجتمع الاسلامي، الذين وجدوا أن استفحال التفكير الديني وانتشاره يتضارب وأفكارهم وإرادتهم. فشنوا على المسلمين فضلا عن الحروب العسكرية، حروباً وغارات ثقافية عنيفة.

تطوّر المناهج

اجتاز علم الكلام خلال تاريخه الطويل مراحل مختلفة، واستعان في كل مرحلة بأدوات وأساليب معينة. ويمكن تقسيم هذه المراحل الى أربع:

١ـ مرحلة ماقبل التدوين:

لاريب أن الرسل والأنبياء هم أول المؤمنين بالأديان، وأول الساعين الى تبيين المفاهيم الدينية وإثبات التصورات التي جاءوا بها من عند الله، والدفاع عنها قبالة المشككين والمنكرين. وبذلك فقد جرت أول البحوث والسجالات على ألسنتهم، وكانت تلك البحوث نقطة البداية التي انطلق منها المتكلمون في بحوثهم في العصور التالية.

وبما أن التحول والتكامل في الفكر الانساني، وقرب الناس أو ابتعادهم عن تعاليم الدين، وتباين المستوى الفكري للمخاطبين ودرجة فهمهم للدين، يقتضي أدواتٍ وطرقا إثباتية متفاوتة، لذا تصادفنا عند مطالعة التاريخ حالات عديدة لإجابات متعددة يقدمها المعصوم (ع) عن سؤال واحد يطرحه عليه عدة أشخاص. وقد تكون بين إجابة وإجابة فروق جوهرية. فقد كان المعصوم يتعامل بالجدل والبرهان مع أهل الجدل والمناظرات العلمية. ويتحوّل الى اسلوب الوجدانيات والايمان القلبي مع من يجدهم أصحاب قلوب سليمة تبحث عن الحقيقة بأرواح خالصة من أدران الملابسات العلمية والسجالات النظرية.

وعموما فقد كان المعصومون يعرضون حقائق الدين لكل سائل بحسب أفقه الفكري ودرجته الإدراكية: «لا نكلّم الناس إلاّ على قدر عقولهم» [٢٠] ويدعون الآخرين إلى انتهاج نفس السبيل.

٢ـ مرحلة التدوين:

تبدأ هذه المرحلة مع مطلع القرن الثاني الهجري تقريباً. ومع أن الطريقة التي سادت آنذاك هي «الجدل» بيد أن المعتزلة والشيعة كثيراً ما لجأوا الى المبادئ العقلية في طروحاتهم الكلامية.

٣- مرحلة نصير الدين الطوسى:

وهو الذي أدخل البرهان في البحوث الكلامية كما اسلفنا، ومزج الكلام بالفلسفة.

٤-المرحلة المعاصرة:

يعتقد البعض أنه لابد من استعمال الأدوات والمناهج الحديثة في هذه المرحلة، بناءً على ما يواجهه عالمنا الإسلامي اليوم من ضرورات. وتبدو هذه الدعوة صائبة، إذا كان القصد منها استعمال المبادئ المعرفية الجديدة. أما إذا كان المراد بها الاستعانة بالمناهج المعرفية الجديدة، فستكون دعوة باطلة؛ لأن المناطقة أثبتوا أن أساليب معرفة المجهول التصديقي لا تتجاوز القياس (الصناعات الخمس) والتمثيل والاستقراء.

مسار تطور البراهين الكلامية

يستخدم البرهان عندما يكون هنالك زعم ما، فيحاول الانسان إثبات زعمه عن طريق البرهان. ولهذا من الخطأ أن نطالب بالبرهان والدليل في الجانب التبييني من علم الكلام؛ لأن اللغة المستخدمة في هذا الجانب لغة وصفية بحتة، وعند التبيين إنما تعرض موضوعات ومحمولات المسائل الكلامية:

١ - **الأدلة الإثباتية:** وتنقسم من حيث الأصول والمقدمات الى فئتين رئيسيتين:

أ ـ **الأدلة النقلية؛** وتشكل الآيات القرآنية وسنن المعصومين أصول هذه الأدلة، كدليل النبوة الخاصة، وولاية الإمام علي عليه السلام، وصنوف النعيم في الجنة والعقاب في النار. ولا تلاحظ تحوّلات محسوسة في هذا القسم من الأدلة؛ لأن أصولها وصورها ثابتة.

ب ـ **الأدلة العقلية**: وقد طرأت تحوّلات وتطورات مؤثرة جداً في نطاق هذه الأدلة. فقد كان الحسن والقبح والمشهورات والمقبولات هي التي تؤلف مقدمات الأدلة وأصولها في بدايات علم الكلام. لكنها شيئاً فشيئاً تركت مكانها لليقين والبراهين الحاسمة.

ويمكن استقصاء مثل هذا التحوّل في علوم مثل الفلسفة أيضاً، والتي تحظى اليوم بثبوت نسبي. فمثلاً طرح «برهان الصدّيقين» باشكال مختلفة في الفلسفة المشائية، ثم في الفلسفة الإشراقية، وبالتالي في الحكمة المتعالية، وترسخ وضوحه ونسبة اليقين فيه. ولم تتوقف هذه الحركة التكاملية عند هذا الحد. يقول العلامة جوادي آملي في هذا الصدد:

«تكامل برهان الصديقين أكثر بعد صدر المتألهين، فاختزلت مقدماته، واتضحت الغاية منه أكثر واختصر الطريق إليه بشكلٍ ملحوظ. وقد اضطلع ببعض هذه المهام الحكيم السبزواري حينما قلّص بعضاً من مقدمات البرهان، وبعد ذلك قدّم سيدنا الاستاذ العلامة الطباطبائي أدق وأكمل تقرير لبرهان الصديقين. فقد كان يقول رحمه الله: يمكن تقرير برهان الصديقين بما يجعله أول ما يطرح على بساط البحث من القضايا الفلسفية. فيكون بامكان الانسان قبل الدخول في أيٍ من القضايا الفلسفية إثبات الواجب بذاته. ومثل هذا التقرير يعد أكمل مما جاء في حكمة الاشراق أو حكمة المشائين وحتى الحكمة المتعالية لصدر المتألهين. ففي كل هذه المدارس ينبغي قبل إقامة برهان الصديقين، إثبات بعض المبادئ والأصول كمقدمة. ومن هذه الأصول أصالة الوجود والوحدة التشكيكية وبساطتها. وهو ما قام به صدر المتألهين. أو إثبات اصالة الماهية كما فعل صاحب المدرسة الإشراقية. أو تقسيم الموجود الى واجب وممكن، ودحض الدور والتسلسل كما في الفلسفة المشائية».[٢١]

وهكذا فإن باب التحول والتطور في المجال الاثباتي من علم الكلام مازال مشرعاً بوجه العلماء والمتألهين المعاصرين، ليبادروا الى تشذيب وتهذيب الأدلة

والاقتراب بها من البديهيات الأولية. فهم غير ملزمين بالتسليم المطلق إزاء نتاجات السلف، بل إنهم مدعوون لإعادة تقييمها ونقدها، وهذا ما قام به السلف ذاتهم مع من سبقوهم، وهي منهجية تفضي بالضرورة الى تمتين أسس العقيدة وإعلاء صروح التفكير الإنساني.

٢ ـ **الأدلة السلبية:** لم تكن أصول الأدلة السلبية هي الأخرى بمعزل عن التغيير والتطور الكمي والكيفي على امتداد الزمن:

أ ـ **التطور الكمي:** ويبدو فضلا عن طابعه البديهي، أمراً في غاية الضرورة، فكل شبهة وتشكيك يختص بموضوع معين، ويتشكل من مقدمات خاصة. وبالتالي فإن الدليل الذي يقوم لدحض هذا التشكيك يتألف لزوما من مقدمات معينة. فمثلاً يختلف الرد على شبهة ابن كمونة عن الرد على شبهة الشرور. بل إن الأدلة الداحضة لشبهات ترد حول موضوع واحد، تكون عادة ذات أصول ومقدمات متباينة. إذن من الضروري استخدام مقدمات تتلاءم والتشكيك المطروح. وهذه بديهية لا سبيل الى إنكارها.

ب ـ **التطور الكيفي:** أحياناً يتكامل الدليل الذي يقدمه المتكلمون للرد على شبهةٍ ما، فتضاف إليه خبرات لاحقة ومواهب عقلية جديدة، تثري الدليل وتقوّي من عوده. وخير مثال على ذلك الردود الكلامية لتفسير ظاهرة الشرور والجبر. ولهذا التطور بحد ذاته أنواع لا يتسع المقام لشرحها.

والنتيجة هي أن هذا الجزء من علم الكلام يتطور ويتكامل باستمرار، إن من الناحية الكمية، أو من حيث نوعية البراهين. بل إن قابلية التطور في هذا الجزء، مقارنة إلى الجزأين الآخرين، تبدو ذات حدود أوسع.

ولا بأس من الاشارة هنا إلى أن مباحث الجزء السلبي من علم الكلام تتوزع الى عدة انواع منها:

١ ـ التشكيكات والنقوض التي يطرحها الفلاسفة بغية إيضاح الدراسات الكلامية وتشذيبها وتمتينها.

٢ ـ التشكيكات التي لا تتخذ طابع مناهضة الدين، وإنما هي بمثابة الاستفهامات الحقيقية، سواءً تلك التي يطرحها المتدينون، أو التي يتقدم بها غير المتدينين، من دون أن يقصدوا مجابهة الدين.

٣ ـ التشكيكات التي تأتي بهدف معارضة الدين وهدمه.

وما يجب أن ينهض به علماء الكلام قبل كل شيء باعتباره الغاية الأصلية من علم الكلام، هو الرد على النوع الثاني والثالث من التشكيكات، وخصوصاً النوع الثالث الذي يسمى اصطلاحا «الشبهات».

الكلام الجديد

ظهرت في الحقبة المعاصرة بحوث كلامية جديدة تختلف بشكل أساسي عن البحوث المطروحة في علم الكلام القديم (التقليدي)، بحيث لا يمكن التماس أي أثر للبحوث الحديثة في المؤلفات الكلامية القديمة. وهذا ما حدا بالبعض الى القول بأن هذا العلم هو في الواقع معرفة جديدة مستقلة ذات موضوع وتعريف خاصين. ولكن نظراً لما أسلفنا ذكره، يمكن القول إن هذا الرأي مجرد وهم ليس الاّ. فالكلام الجديد والتقليدي متحدان في الموضوع والغاية وحتى في مناهج الاستدلال أحيانا. والفارق الوحيد يكمن في الاختلاف بين المسائل، لاسيما السلبية ومبادئ البراهين. والواقع أن الكلام الجديد هو ذاته الكلام التقليدي متكاملاً. والكلام في خضم حركة التكامل هذه أشبه بوليد يطوي مراحل النمو والرشد المختلفة بينما تبقى شخصيته وذاته واحدة. وبعبارة أخرى فإن الكلام الجديد هو مرحلة متأخرة لمشروع تكاملي يسمى «علم الكلام».

ليس الكلام الجديد معرفة تقف على عرض الكلام التقليدي أو تعتبر منفصلة عنه. فالكلام علم سيّال نابض متحرك، يواصل حياته وتطوراته بموضوع وتعريف واحد وأهداف محددة، ويزداد يوماً بعد يوم غنىً وأهمية

وحجماً. ولن تفارقه هذه الخصائص الدائمية الذاتية يوماً. وبالتالي فإن ذات التعريف والموضوع والأهداف التي كانت للكلام التقليدي تصدق اليوم على الكلام الجديد.

إذن فالكلام الجديد هو الآخر علم يُعنى بتبيين المفاهيم والعقائد الدينية، وإثباتها، ودحض الشبهات التي ترد على أسس الدين واصوله، والهدف منه تمتين أسس العقيدة الإسلامية بواسطة البرهان العقلي اليقيني، وترسيخ الايمان في النفوس، والدعوة الى الدين ونشره وحمايته من حراب التشكيك والنكران.

وفضلاً عن الشواهد المتعددة الدالة على عدم تمايز الكلام القديم عن الكلام الجديد، يجب القول: إن مناط وحدة العلم وتمايزه عن غيره من العلوم هو موضوع العلم أو الغرض منه. فمثلاً لا يمكن اعتبار الفيزياء وعلم النفس علماً واحداً أو مرحلتين متكاملتين لعلمٍ واحد. فموضوعهما مختلف، والأهداف من كل منهما متباينة. أما الكلام الجديد والكلام التقليدي فموضوعهما واحد وأغراضهما واحدة، لذلك فهما بلا ريب علم واحد.

حول تسمية «الكلام الجديد»

في ضوء ما ذكرناه، يبرز الى السطح سؤالان:

١ ـ ما هو السبب والمبرر في تقييد علم الكلام بصفة «الجديد»؟

٢ ـ هل ثمة ضرورة لمثل هذا التقييد أم لا؟

في إطار التحولات التي شهدها علم الكلام، قسّمنا التطورات التي تطرأ على علم من العلوم الى أربعة أقسام:

١ ـ التحولات الكمية والكيفية في مسائل العلم.

٢ ـ التحولات في المنهجية.

٣ ـ التحولات في مبادئ (أصول) الاستدلال.

٤ ـ التحولات في الموضوع.

وقد مر بنا أن التحولات التكاملية غير ممكنة وغير متصورة بالنسبة للقسم الأخير، أي أن التطور والتكامل لا يطرأ على موضوع العلم، فمن غير الممكن أن يحتفظ العلم بوحدته، مع أن له عدة مواضيع.

أما الاقسام الثلاثة الأولى فقد شهدت تطورات هائلة عبر الأعصار، ولا سيما القسم الأول والثالث. إذن فالجِدة في علم الكلام المعاصر تفيد اشتماله على إجابات وحلول لشبهات ومسائل جديدة (سلبية)، وهذا يعني بالضرورة وجود براهين وطرق ومبادئ معرفية جديدة يتوسل بها علم الكلام اليوم لدحض شبهات لم تكن موجودة في السابق.

ومن ناحية أخرى، فإن الوعي العميق بحقيقة علم ما وعناصره الذاتية المكوّنة له، يغنينا عن التقيّد بوصفه بالجِدة، فجدة علم الكلام حالة نسبية. بمعنى الكلام في كل مرحلة يعتبر جديداً بالنسبة للمرحلة التي سبقتها. وإذا كان التقيد بصفة الجدة أمراً ضرورياً تحتم اعتبار الكلام الذي جاء به نصير الدين الطوسي جديداً بدوره. كما أن الفراغ من مرحلة معينة يسقط عنها سمة الجدة بصورة تلقائية. فظهور ولو شبهة جديدة واحدة، أو وضع أسلوب برهاني جديد، أو استخدام مقدمة جديدة، أو اختزال إحدى المقدمات، يكفي للتجديد في علم الكلام، وإلغاء الجدة عن الصورة السابقة لهذا العلم. وهكذا فإن هناك كلاماً جديداً دائماً.

الشهيد مرتضى المطهري والكلام الجديد

حمل الشهيد المطهري هموم عصره وشارك بفاعلية في كل ساحة وجد أنها تفتقر الى الرأي الإسلامي الأصيل. ففي معرض التصدي للنظريات المادية، كتب «الدوافع نحو المادية» و«نقد النظرية الماركسية». وفي مقام الرد على النزعة القومية ألّف كتاب «الخدمات المتقابلة بين ايران والإسلام». وبذلك فهو

الى جانب تأليفه كتبا قيمة في الفلسفة والعلوم الخاصة، مثل شرح الأسفار الأربعة «مبحث الحركة والزمان» وشرح المنظومة، وهي كتب نخبوية لخواص القراء والدارسين، نراه يضع مؤلفات عامة سهلة يفهمها الجميع من قبيل: «قصص الابرار» و«مسألة الحجاب». فتنوع أعماله العلمية يكشف عن عقلية كلامية حملت همَّ الدين وكافحت من أجل نصرته والدفاع عن مبادئه. من هنا يرى بعض المعاصرين، أن الشهيد مطهري هو مؤسس علم الكلام الجديد.

ويرى كاتب السطور أن الأدق اعتباره رحمه الله باعث علم الكلام ومحييه. فالواقع أن هذا المفكر الكبير نفخ الحياة ثانية في الجسد البالي لعلم الكلام، ونبّه المفكرين المتدينين الذين عاصروه إلى حمل الرسالة العظيمة المتمثلة بصيانة اساس المعرفة الدينية، ذلك أن الاهتمام الأكبر للعلماء كان منصباً آنذاك على الاجتهاد في فروع الفقه وحسب.

ورغم أن الشهيد مطهري كان مفكراً متعدد المواهب والإمكانات، حيث خاض بجدارة في التفسير والفقه والأصول والفلسفة، وترك الكثير من الآثار المتنوعة في مختلف صنوف المعرفة الإسلامية والعلوم الإنسانية، لكن الطابع الكلامي كان سائداً في كل هذه الأعمال والنتاجات. وعليه فالأفضل اعتباره متكلما محاميا عن تخوم الفكر الاسلامي، وليس فيلسوفاً أو فقيهاً أو مفسراً، رغم إبداعه المبهر في كل هذه العلوم والفنون وتفوّقه على أقرانه فيها.

يقول رحمه الله حول ماهية الكلام الجديد ومسائله وضرورته:

«١ـ بلحاظ أن لعلم الكلام وظيفتين؛ احداها رد الشبهات وتفنيد الإشكالات الواردة على أصول الدين وفروعه، والثانية عرض ما يدعم أصول الدين وفروعه (وقد اختص الكلام القديم برمته بهاتين المهمتين) ونظراً لظهور شبهات جديدة في عصرنا الحاضر لم تكن موجودة في السابق. وبروز دلائل حديثة تدعم المعتقدات الدينية، جاء بها التطور العلمي، وفي المقابل فقدان الكثير من الشبهات القديمة موضوعها، وتدنّي قيمة العديد من البراهين

القديمة. نظراً الى كل هذه المتغيرات يبدو من الضروري تأسيس علم كلام جديد.

وفي الكلام الجديد تبحث هذه المسائل كحد أدنى:

أ ـ فلسفة الدين وأسباب ظهورها من وجهة نظر علماء النفس وعلماء الاجتماع، والنظريات المختلفة المطروحة في هذا الباب (وغالبيتها نظريات غير صحيحة). ومسألة فطرية الدين والبحوث الانسانية العميقة حول الفطرة والنزعات الفطرية، والنبوة والأنبياء والمهدوية في الإسلام.

ب ـ الوحي والإلهام من منظار العلوم النفسية الحديثة (ظاهرة النبوة).

ج ـ إعادة النظر في البراهين المساقة لإثبات التوحيد مع ملاحظة الاشكالات والشبهات التي يطرحها أنصار المادية الجدد على هذه البراهين، بما في ذلك برهان النظم وبرهان الحدوث وبرهان الوجوب والإمكان. ومع الأخذ بنظر الاعتبار الأدلة الحديثة وشبهات الماديين في المجالات المختلفة لاسيما فيما يخص العدل الإلهي والعناية الإلهية.

د ـ موضوع الإمامة والقيادة من منظور اجتماعي مع ملاحظة البحوث المهمة المطروحة اليوم فيما يتعلق بإدارة المجتمع وقيادته، والقضايا ذات الصلة بالجانب المعنوي من الإمامة والإنسان الكامل في كل زمان.

هـ ـ المسائل والاشكالات الخاصة برسول الإسلام والقرآن الكريم، والشبهات المطروحة على هذا الصعيد.

٢ ـ تناقش في علم الكلام الجديد، وضمن إطار الاسلام ومتطلبات العصر، قضايا فلسفة التاريخ في ضوء النظريات القديمة والحديثة، من نظرية ابن خلدون وحتى آراء توينبي، لاسيما النظرية الماركسية.

٣ ـ دراسات معمقة في فلسفة الأخلاق المشتملة على استعراض لجميع المدارس القديمة والحديثة، سواء كانت دينية أو غير دينية، وتدوين فلسفة أخلاق إسلامية متينة، وتقديم بحوث وافية في التربية والتعليم الإسلاميين.

٤ ـ الاقتصاد الاسلامي، وخصائص الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي، ومواطن الافتراق والالتقاء بينهما وبين الاقتصاد الاسلامي.

٥ ـ فلسفة الاجتماع من الناحية التطبيقية، وشرح ركائز المجتمع الإسلامي، أو المجتمع المثالي من وجهة نظر إسلامية».[٢٢]

ملاحظات ختامية

١ ـ إن كثرة وتنوع وتطور الشبهات يحتم على المتكلمين ومن أجل النهوض برسالتهم الخطيرة المتمثلة بالدفاع عن حياض الدين، المساهمة الفاعلة في جميع المناحي المعرفية ذات الصلة بالدين والمقولات الدينية. وإطلاق سراح أنفسهم من قفص الاقتصار على المجالات المعرفية السائدة في الحوزة العلمية، فالإنسان «إذا نام لم ينم عنه»[٢٣] والمعرفة العميقة بالشبهة مقدمة لازمة لدحضها.

٢ ـ يتصور بعض المفكرين المعاصرين أن هناك أسلوبين لمواجهة الشبهات، أحدهما حَلّي والآخر نقضي. والمراد بالأسلوب الحلي العرض والتبيين الصحيح للحقيقة. فهم يعتقدون أننا إذا عرضنا التصورات الدينية بشكل صحيح وكشفنا كل الحجب عن وجه الشمس، فإن ضياءَها سيجتاح بشكل طبيعي تلقائي دياجير الشبهات.

ويرى هؤلاء أن اسلوب النقض الذي يعني تفنيد طروحات الآخر له اعتباره هو الآخر إلى جانب الأسلوب الأول.

لكنني أرى أنه بالرغم من جدوى الأسلوب الأول كمنهج غير مباشر في تفتيت الشبهات الناجمة عن التفسير المغلوط للمعطيات الدينية وتحريف أركان الدين، غير أننا لا نستطيع اعتمادها في جميع الحالات.

إن معظم الشبهات اليوم تستقي ماهيتها من التنوع المعرفي الحديث؛ لذا فإن خير طريقة لتفنيدها هي الغور في أعماق الأسس المعرفية التي قامت عليها

هذه الشبهات، وتشخيص مواطن التناقض فيها وما تنطوي عليه من أخطاء ومغالطات.

٣ ـ تختلف مناهج نقد التفكير الديني في العالم المعاصر، عما كانت عليه في الماضي، ففي السابق كانت غالبية النقود والشبهات والمعارضات توجه بشكل مباشر إلى مبادئ التفكير الديني وأسسه ومفاهيمه، وكأن نقاد الفكر الديني كانوا يعتبرون انسجام بناء المعرفة الدينية وتماسكها المنطقي أمراً لا نقاش فيه، لذلك فإن معظم الشبهات كانت توجّه صوب أدلة المتدينين وحسب.

أما اليوم فإن نسبة كبيرة من الاشكالات تصب باتجاه إثبات تناقض أسس ومقومات التفكير الديني، ولذلك تقع على المتكلمين المعاصرين مهمة تكثيف الجهود في عملية تشييد وتمتين مبادئ المعرفة الدينية وأركانها، وتقديمها في نظام منسجم قويم، لتتكسر بذلك سهام النقد المصطدمة بهذا البناء المتين.

٤ ـ من الطموحات التي لا تبدو بعيدة المنال، تحلّي متكلمينا بروح تقبّل الشبهات وعدمِ التحسس السلبي منها. فإن الابحار وسط أمواج المعارف البشرية المتحولة، إلحادية كانت أو غير إلحادية، سيكون أقدر بلا شك على معرفة مسارب الشبهات ومنافذها، فترتفع بذلك درجة كفاءته في تذويبها ودحضها.

على المتكلمين الخروج من حيز المعرفة الدينية، ليطلوا على الدين والمجتمع الديني والمعارف الدينية من خارجها. ثم يعودوا إلى دائرة الدين ليهذّبوا معطياته. ولابد أن تكون هذه الحركة من الداخل الى الخارج وبالعكس مستمرة ودائمة لتؤتي أكلها في ترسيخ اسس العقيدة. وفي غير هذا سيخسر المجتمع الديني حيويته وفاعليته، ويتزلزل لأتفه الشبهات.

٥ ـ الشبهات التي ظهرت في الغرب، نظير تعارض العلم والدين، وفصل الدين عن الدنيا، والنزعة العلموية *(scientism)* والعلاقة بين الدين والحداثة *(modernism)*، لا تخص ديانة ذاتها دون غيرها، وإنما تنطبق على كافة

الأديان.ومن ناحية فإن المتكلمين المسيحيين خاضوا تجارب طويلة وقيمة مع هذه الاشكالات، وتعرفوا على لغتها ومناهجها، لذلك يجدر بعلمائنا الكلاميين الاستفادة من نتاجاتهم بعيداً عن أي تعصب، خصوصاً وأن بعض الشبهات الجديدة في مجتمعاتنا ليست جديدة في الواقع؛ لأنها ظهرت قبل سنوات في الغرب، ووجدت هنالك ردوداً مناسبة.

٦ ـ نظرة خاطفة لتاريخ مواجهة علماء الكلام والمتألهين المسيحيين لتيار مناهضة الدين، تدلنا على وجود نمطين من السلوك في هذا الباب:

١ ـ **السلوك المتحجر:** حيث كان آباء الكنيسة حتى القرن التاسع عشر يصرون بتحجر وعصبية جامحة على صحة معتقداتهم وأصولهم الدينية. وهو سلوك كان مصيره الفشل لاسباب عديدة، منها الانتصارات والانجازات الهائلة التي حققها العلم الحديث.

٢ ـ **السلوك الإصلاحي:** وهو المنهج الذي أعقب السلوك الأول، وبدأ تقريباً مع مطلع القرن التاسع عشر، في الفهم الإصلاحي *(reformative)* تأخذ المعرفة الدينية والإلهيات المسيحية بعداً تاريخياً، فيُنظر إليها بمنظار نقدي *(pathologic)* وباعتبارها معرفة بعدية *(a-posteriori)*. وهو سلوك أفضى الى العلمانية *(secularism)* القاضية بفصل الدين عن السياسة، وتضارب الدين مع العلم.

ونشهد اليوم في مجتمعنا مثل هذا التوجه والسلوك، يرفع لواءه عدد من المفكرين بدعوى الإصلاح واحتذاء خطى المصلحين الإسلاميين الكبار من أمثال السيد جمال الدين الأفغاني والدكتور علي شريعتي ومحمد اقبال. وهو اتجاه لا يرمي لسوى العلمانية يقيناً.

الهوامش

---

(١) الايجي، عبدالرحمن المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب، ص ٧.

(٢)ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٠٨ هـ ، ص ٤٦٦.

(٣)بدوي، عبدالرحمن تارخي الفكر الكلامي(باللغة الفارسية) نقله الى الفارسية: حسين صابري، مشهد؛ مؤسسة البحوث الاسلامية في الروضة الرضوية، ج ١، ص ٢١.

(٤) نفس المصدر، ص ٢١، والتفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، منشورات الرضي، ج ١، ص ٧٦.

(٥)مطهري، مرتضى، الاعمال الكاملة، طهران، انتشارات صدرا، ج ٣، ص ٦٣.

(٦) المفتي، حميد، قاموس البحرين، تصحيح علي أوجبي، طهران، انتشارات علمي و فرهنكي ١٣٧٤ (١٩٩٥) ص ٤٤.

(٧) حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٢، ج ٢، ص ١٥٠٣.

(٨) اللاهيجي، عبدالرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد، طبعة حجرية، طهران ١٣٣٠ (١٩٥١)، ص ٥.

(٩) مجمع البحرين، ص ٤٣.

(١٠) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٥٨.

(١١)الفارابي، ابو نصر محمد، إحصاء العلوم (باللغة الفارسية) ترجمة حسين خدوجم، طهران، شركت انتشارات علمي و فرهنكي، ١٣٦٤ (١٩٨٥) ص ١١٤.

(١٢) الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ٥٧.

(١٣) القياس البرهاني هو القياس الذي يتألف من القضايا اليقينية.

(١٤) القياس الجدلي هو الذي يتألف من المسلمات والمشهورات والمقبولات، والهدف منه إسكات الخصم.

(١٥) القياس الخطابي، قياس يتكون من المقبولات والمظنونات والمشهورات، والغرض منه إقناع المخاطبين.

(١٦) القياس الشعري، ويتألف من الخيال وغايته إيجاد النشوة أو الانقباض النفسي لدى السامع.

(١٧) المغالطة، وهو القياس المتألف من قضايا وهمية ومشتبهة، ويستخدم عادة للخداع والتضليل.

(١٨) بقليل من الاختلاف في بحار الانوار، ج ٢، ص ٩٧.

(١٩) البقرة/ ١٨.

(٢٠) بحار الأنوار، ج ٤، ص ٤٦.

(٢١) جوادي آملي، عبدالله، شرح الحكمة المتعالي، طهران، إنتشارات الزهراء، ج ١، ص ١٣٦.

(٢٢) المهام الرئيسية والوظائف الحالية للحوزات العلمية، ص ٤٩.

(٢٣) بحار الأنوار، ج ٣٣، ص ٥٧٣ و ٥٩٧.

الباب الثاني

التجربة الدينية

- احياء الدين وتطورات التجربة الدينية (حوار)

محمد مجتهد شبستري

- التجربة الدينية (ندوة)

مصطفى ملكيان ومحمد لغنهاوزن

- الدين في العالم المعاصر — محمد خاتمي
- الإيمان وحرية الفكر والإرادة — محمد مجتهد شبستري

احياء الدين

وتطورات التجربة الدينية *

حوار مع الشيخ محمد مجتهد شبستري

---

* قضايا اسلامية معاصرة، ع ١٦.

○ طوال المئة أو المئة وخمسين عاماً الماضية ظهرت شخصيات بارزة على مسرح النهضة الإسلامية، وكانت لها محاولاتها الرامية الى إحياء الاسلام، أو إحياء مجد المسلمين وعظمتهم. من المناسب أن نبدأ البحث بمفهوم الإحياء، ما هو تصورك عن مفهوم إحياء الدين، وكيف تنظر لطبيعة هذا الإحياء وتفسيره؟

❐ لا يمكننا الكلام عن إحياء الدين إلاّ بعد أن نتوفر على تعريف واضح للدين ذاته. ويمكن إطلاق تعريف الدين بنحوين:

الأول: دراسة الدين كظاهرة على امتداد التاريخ الانساني.

والثاني: تعريف الدين بحسب ما تمليه علينا النصوص الدينية.

وهنالك بالطبع تعاريف متفاوتة تنتهي اليها الدراسات التي تتناول الدين من خارجه. وسأعرض فيما يلي تعريفي للدين، والذي يقول به معظم ذوي الاختصاص في المعارف والعلوم الدينية، وهو التعريف القائم على أساس المستويات المختلفة للتدين. لقد ظهرت الأديان الكبيرة في العالم على ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: هو مستوى الممارسات والشعائر، وهو أوضح المستويات للعيان. ولو أردنا معرفة أبعاد هذا المستوى في النموذج الاسلامي مثلاً، فيمكن القول: إنه عبارة عن أداء المسلمين للصلاة والصيام والإنفاق والحج، ومشاركتهم في الحياة السياسية والاجتماعية بدوافع دينية وما الى ذلك. ونستطيع تسمية هذا المستوى بمستوى الممارسات والشعائر.

وإذا تجاوزنا هذا المستوى الى ما هو أعمق منه، كنا أمام مستوى الأفكار

والعقائد، كالتوحيد والنبوة والمعاد، وعلم الانسان و... الخ. إنه المستوى المتصل بالعقيدة والأفكار الدينية، والمرتبط من ناحية أخرى بالمعرفة الانسانية، والذي نجد فيه مجموعة القضايا التي عادة ما تشكل أصول العقيدة في دين معين، أو هي علم الالهيات في ذلك الدين.

لكن المسألة لا تنتهي عند هذا الحد، فللدين مستوىً أعمق من ذلك أيضاً، ألا وهو مستوى «التجارب الدينية».

وإذا تصوّرنا هذه المستويات دوائر تحيط ببعضها؛ لكانت التجارب الدينية الدائرة المركزية الواقعة داخل الدائرتين الأخريين.

التجارب الدينية وليدة مثول الانسان أمام الذات الالهية في الكون، وهي تجارب متنوعة ومتكثرة، كتجربة الانجذاب والهيبة، وتجربة الاعتماد، وتجربة الأمل، وتجربة الحب، و... .

لاشك أن الايمان الديني يرتكز على هذه التجارب، والنوع الأعمق والأشد لهذه التجارب ما عاشه الأنبياء والأولياء والعارفون والقديسون، حيث كانت لهم تجارب عميقة جداً، وقريبة غاية القرب من الألوهية. والواقع أن هذه التجارب هي أعمق مستويات الأديان الكبرى، أي أنها في الحقيقة النواة المركزية للأديان.

أما المستوى الثاني: الذي سميناه مستوى «المعرفة»، فهو الذي يتولّى تفسير هذه التجارب، أي أن الذي يحصل للانسان بشكل غامض وبدون حدود معينة في مستوى التجارب، يتحول الى حقائق مفهومة ومعقولة في مستوى المعرفة.

ومستوى الممارسات والشعائر هو الآخر يستند الى هذه النواة المركزية، فلولا تلك التجارب؛ لكانت الأعمال والشعائر الدينية مجرد عادات عرفية واجتماعية وثقافية ليس إلاّ. إنني أرى أصل الدين وجوهره كامناً في تلك التجارب، وبالطبع فإن هذه التجارب لا تحصل لجميع الناس بدرجة واحدة. هذا هو معنى الظاهرة الدينية بحسب النظرة الخارجية للدين.

وإذا نظرنا للمسألة من داخل الدين، وأردنا استخلاص معنى الدين من القرآن الكريم مثلاً، وجدنا أن معنى الدين في القرآن الكريم هو ذات المعنى الذي ألمعنا إليه قبل قليل، ففي القرآن أيضاً يشار الى أن البؤرة المركزية للدين هي تلك التجارب، وإذا ما تحدّث القرآن عن المعرفة الدينية، فإنما يتحدث عنها باعتبارها تفسيراً لتلك التجارب، وحينما يتحدّث عن الممارسات والشعائر الدينية يعتبرها هي الأخرى سلوكاً إنسانياً يستند الى تلك التجارب.

ليس معنى الدين في القرآن الكريم مجموعة القضايا التي يحملها الوحي الى الدنيا، ويدعو الناس إلى الايمان بها. وللأسف فإن الشائع في مجتمعنا هو أن التدين عبارة عن التسليم بالأصول العقيدية، فلو قال المرء: إنني مؤمن بالتوحيد وبالعدل والنبوة والامامة والمعاد، لكان إنساناً متديناً. لكن الأمر في حقيقته ليس كذلك، فالمتدين في القرآن الكريم هو المؤمن، والمؤمن هو الذي يقيم معارفه الدينية على أساس التجارب الايمانية.

القرآن يعرف نفسه بصفته وحياً وآيات، ولابد هنا من التدقيق في هذين التعريفين. الوحي بمعنى الإيحاء الخاطف الخفي. يقول القرآن: إن هذا الكتاب إيماءات واشارات خاطفة من الله عزوجل. كما يقول: إن هذا الكتاب آياتٌ، هي في الواقع علامات وإشارات إلهية. من أين تأتي هذه الإشارات والعلامات؟ إن ملاحظة الإشارات والعلامات حادثة ومسألة تجريبية، فأنْ يرى الانسان شيئاً ما بصفته علامة أو آية من الله، نمط من أنماط التجربة. وإذا أشرت بيدك الآن ونحن جالسون هنا الى مكان ما، فإنني سأجرّب إشارتك هذه. القرآن الكريم يطلب من مخاطبيه أن يتلقّوا القرآن كوحي وآيات، مما يعني أنّ مثل هذا التلقي ممكن من وجهة نظر قرآنية. ولو كان القرآن بالنسبة للنبي وحياً، لكنه بالنسبة لسائر الناس كتاب فلسفة أو كلام أو مجموعة من القضايا الأخرى، لما كان في نظرهم وحياً إلهياً.

إذن الآيات والإشارات شيء، والقضايا الفلسفية شيء آخر. التدين

الاسلامي من وجهة نظر قرآنية، هو أن يفهم المخاطبون هذه الاشارات والإيماءات كإشارات وإيماءات، ثم يسلموا بها، وليس بالقضايا الفلسفية. والتسليم للإشارة هو أن يتجه الانسان ويتوجه بقلبه لكل صوب أو جهة تدل عليها الإشارة ﴿وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض﴾. فحينما نقول في تفسير ﴿إن الدين عند الله الاسلام﴾ : إن الاسلام ليس مجرد قبول مجموعة من القضايا الاعتقادية، نقصد بذلك أن الاسلام هو التسليم للوحي مع حفظ الهوية الوحيانية للوحي.

إذن فالاسلام «توجّه من الأعماق»، وحينما نتحدّث عن التوجّه، سننتهي الى الحديث عن «الخروج من الذات» أو «الهجرة من الذات» والتحرّك من الذات الى الآخر. والذات التي ينبغي أن يخرج منها الانسان هنا هي التي تشكّل أبعاد الهوية الانسانية: الذات التاريخية، والذات الاجتماعية، والذات المدنيّة، والذات اللغوية. فالانسان يتحدّد بالأبعاد التاريخية والاجتماعية والجسمية واللغوية، وهو بصورة عامة يعيش على مقاسات هذه الأبعاد الأربعة. ومهمة الوحي والآيات الالهية هي أن تفتح أفقاً آخر في وجه الانسان غير تلك الأبعاد الأربعة، ومن دون أن تلغيها تجعلها مرنة شفافة، يستطيع أن يجتازها الانسان للوصول الى الله. وطبعاً فإن هذا الاجتياز عادةً ما يستصحب معه الغبار، بحيث لا تبلغ الشفافية المذكورة الدرجة القصوى وحالة الذروة أبداً.

والآن إذا سلّمنا بأن أساس التدين، سواء بالنظرة الداخلية أو الخارجية، هو هذه التجارب، جاز لنا أن نسأل عن معنى إحياء الدين. وعندها سيكون الإحياء قبل كل شيء إحياءً لتلك التجارب، فإذا ما تم إحياء هذه التجارب تم إحياء الدين، وبذلك يسري الإحياء الى مستوى المعارف والعقائد، والى مستوى الأعمال والشعائر.

إذن ينبغي لأجل إحياء الدين التركيز على التجارب الدينية لدى الناس، ففي المجتمع الذي تزدهر فيه تجارب الناس الدينية يكون الدين قد أحيي. ومن

الصعب طبعاً تحليل ما يحدث في المجتمعات بالضبط، إذ يجب النفوذ إلى أوساط المجتمع، وتجاوز الضجيج والتحوّلات الظاهرية. كما ينبغي معرفة كيف يعيش المجتمع حياته، وكيف يفهم العالم، وكيف يفهمون كتابهم الديني وقيمهم الدينية. المهم النفوذ الى عالم التجارب، فقد تأخذ أعمالٍ وممارسات الناس في فترة معينة شكلاً دينياً، لكنها لا تكون مرتكزة إطلاقاً على تجارب دينية، وإنما على مجموعةٍ من المصالح والأعراف. وحتى لو شهد المجتمع خلال حقبة من الحقب ازدهاراً في علم الإلهيات والفلسفة والفقه والعلوم القرآنية، وتطوّع الآلاف لدراسة هذه الفروع، لن يعني كل هذا إحياءً دينياً بحال من الأحوال، فقد تكون كل هذه مجرد تحولات علمية وثقافية وأدبية وليست إحياءً لدين. وكذلك الحال بالنسبة للتحولات السياسية، التي قد تحصل في مجتمعٍ ما بصبغة دينية، فهي لا تعني بالضرورة حصول الإحياء الديني. ذلك أن التحولات السياسية كالتحولات العلمية والثقافية ظواهر تاريخية لها أسبابها، ويمكن تفسيرها على ضوء تلك الأسباب.

○ السؤال الذي يرد على الذهن هنا هو: هل يمكن تصور البؤرة المركزية للدين من دون العقائد والأفكار ومن دون الأحكام العملية؟ هل يمكن الحديث عن محض تجارب دينية؟

❑ ليست القضية أن توجد التجارب الدينية لوحدها أم مع غيرها. لا شك أن التجربة الدينية لها ظهورها على مستوى المعارف، وعلى مستوى الأعمال والشعائر. القضية هي السبيل الذي يجب أن نسلكه لمعرفة حصول أو عدم حصول الإحياء الديني في مجتمعٍ ما، فهل هو الممارسات والشعائر، أم العقيدة، أم التجارب الدينية؟ أقول: إننا إذا اعتبرنا التجارب الدينية هي المعيار، فستكون المعرفة المنبثقة عنها معرفة دينية، وستكون الشعائر والممارسات المنبثقة عنها دينية هي الأخرى. ولن نطلق الصفة الدينية على كل معرفة أو كل

شعيرة، إذ إن المعارف والشعائر التي لا تنهض من تلك التجارب لن تواكب تلك التجارب ولن تكون دينية أساساً.

○ كانت هنالك نماذج إحيائية طوال التاريخ بالدوافع التي ذكرتها. إذ يمكن القول: إن نهضة الغزالي كانت من هذا النمط الى حدٍّ ما، أما في عصرنا الراهن، حيث انطلاق الصحوة الاسلامية الشاملة، الى أي حدٍّ تبدو هذه الصحوة قريبة من الإحياء الديني المذكور؟ وهل كان روّاد الصحوة يرون إحياء الدين رهيناً بإحياء التجارب الدينية، أم بالإحياء على الأصعدة الاجتماعية والسياسية والثقافية؟

□ ان نهضات عالمنا خلال المئة والخمسين عاماً الأخيرة سياسية أكثر منها نهضات إحياء ديني. بمعنى أن رواد هذه النهضات أرادوا عموماً حل مشكلة التخلّف والهيمنة الاستعمارية، فكانوا يرون في الغرب مستوىً صحياً رفيعاً، بينما ليس هنالك شيء من هذا القبيل في العالم الاسلامي، ففي الغرب تطوّر علمي متسارع ليس له ما يناظره في العالم الاسلامي. وفي العالم الغربي تمت معالجة مشكلة الفقر الى حد ما، ولم يحصل مثل ذلك في العالم الاسلامي. وفي الغرب قامت ثورة صناعية، بينما لم يحدث شيء في عالم المسلمين. وفي الغرب يوجد نظام اجتماعي و سياسي متطور وليس في العالم الاسلامي مثل هذا النظام. والى آخر هذه الملاحظات والفروق.

لقد كان المصلحون يفكرون غالباً بإيجاد حلول لهذه المشاكل والقضايا، وكانت أساليب عملهم متمايزة. فأسلوب السيد جمال الدين يختلف عن أسلوب محمد عبده. إذ كان السيد جمال يركّز بالدرجة الأولى على التحرك والفعل السياسي، كان يدعو الى الوحدة السياسية بين الاقاليم الاسلامية، والتأكيد على ما كان للمسلمين سابقاً من العزة والعظمة، وما آل إليه أمرهم في الوقت

الحاضر. بينما كان محمد عبده يتصور أن المسألة المهمة هي تغيير مناهج تفكير المسلمين، فمثلاً ينبغي التحرر من التفسير الخطأ لفكرة القضاء والقدر، وتغيير نظرة المسلمين الى العلوم، والتشديد على تبني الاسلام للعلوم (حتى بمعناها الحديث) وأنه داعية التطور والرقي. ان أغلب كتابات وخطب عبده تدور حول هذا المعنى. فقد كان يريد ترسيخ هذه الأفكار، لإحداث تحولات مهمة في الحياة الدنيوية للمسلمين، وتحريرهم من التخلف والأمية. في حين كان جمال الدين الأفغاني يرمي بالدرجة الاولى الى تغيير الواقع السياسي الذي كان يعيشه المسلمون. غير أن المساعي النافعة القيّمة لهاتين الشخصيتين لم يكن لها ارتباط وثيق بإحياء التجربة الدينية لدى المسلمين بالمعنى الذي أشرنا إليه.

لقد كان هؤلاء مصلحين اجتماعيين وسياسيين قبل كل شيء. بدأ أحدهم نشاطه بالفاعليات السياسية، وحاول الآخر تغيير النظرة الكونية للمسلمين. ولو قارنا جهود هؤلاء بمساعي مارتن لوثر في العالم المسيحي مثلاً، نجد أن لوثر ركز على التجارب الدينية للمسيحيين، بينما تركزت أنشطة الاسلاميين على المجالات السياسية والاجتماعية. لقد استطاع لوثر تغيير التجربة الدينية لدى طائفة كبيرة من المسيحيين، واستحداث تجارب دينية جديدة بدل التجارب القديمة.

○ لنعود الى التعريف الذي طرحتموه للدين. هل التجربة الدينية التي تتحدث عنها تجربة فردية أم يمكن أن تكون اجتماعية أيضاً؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن أن تكون هذه التجارب اجتماعية عامة تحدد للانسان مسؤولياته الاجتماعية؟ لقد كانت هذه التجربة (التي يسميها محمد إقبال تجربة باطنية) عند المصلحين بالشكل الذي ترسم لهم

مسؤوليات اجتماعية وسياسية، والمبررات التي كان يسوقها هؤلاء لهذه الحالة موجودة في أعمالهم وأقوالهم. وإحدى هذه المبررات العودة الى حركات الانبياء، ولاسيما نبي الاسلام. وقد استدلوا بآيات قرآنية عديدة على أن الأديان والانبياء، ونبي الاسلام على وجه الخصوص أوجد تحولاً لدى الناس، أفضى الى نظام اجتماعي وحكومي واقتصادي خاص، فعلى أساس التوحيد الذي جاء به الأنبياء حصلت تحولات هائلة لدى الناس. اما من أين تبدأ هذه الحركة، فيبدو أن القليل التفتوا الى تلك التجارب الدينية، ونحا أغلبهم منحىً سياسياً، بينما كان لبعضهم الآخر مثل محمد إقبال اهتمامه بالتجربة الدينية. والظاهر أن المصلحين الاسلاميين كانوا يفهمون المسألة بهذا الشكل، ويرون أن التحولات الحقيقية لابد أن تفضي الى إصلاحات سياسية واجتماعية ايجابية، فقالوا: إن الاسلام حينما جاء أوجد تغييرات ايجابية هامة ونحن اليوم بالعودة الى الاسلام نستطيع تكرار هذه التغييرات، أي أنهم لم يرفضوا بالضرورة ما أشرتم إليه، وإنما كانوا يعتقدون أن الاسلام والايمان الذي استطاع في الصدر الاول من تاريخ الدين الحنيف أن يخلق تطوراً اجتماعياً شاملاً، يستطيع اليوم أيضاً صناعة مثل هذا التطور. والنتيجة هي أنهم أرادوا إحياء الدين من أجل إحياء المجتمع الاسلامي. وبالتالي نعود الى السؤال: هل يمكن اعتبار نظرتكم للدين والاحياء الديني نظرة فردية؟

❑ كلا، ليست نظرتي للدين فردية، أي أنني لا أرى الدين أمراً تظهر آثاره

على الفرد وحسب. وقد ذكرت مراراً أن العمل السياسي يمكن أن يكون جزءاً من العمل الديني.

النقطة المهمة هي أن بؤرة الدين والتدين ليست سوى التجربة الدينية، أي أنها لا يمكن أن تتمثل في مجموعة من الأنشطة السياسية. ثم إنني لا أتوفر على معنىً واضح للايمان الاجتماعي، فالفرد هو الذي تحصل لديه التجربة الدينية وليس المجتمع ككل. وطبعاً فإن المجتمع الذي يتشكل من هكذا أفراد ستكون للتجارب الفردية فيه آثار اجتماعية وهذه مسألة أخرى.

النقطة المهمة التي يجب الالتفات إليها هي أن الطابع الفردي للتجربة الدينية لا يعني إلغاء المسؤولية الاجتماعية للافراد بأي حالٍ من الأحوال. وليس هذا وحسب، بل قد تكون هي ذاتها مصدراً لمسؤوليات اجتماعية.

يمكن أن يشعر الانسان بالمسؤولية على شكلين، فحينما تسلب أمواله وممتلكاته سيتخذ بشكلٍ طبيعي موقفاً دفاعياً، ويشعر بالمسؤولية في الدفاع عن ممتلكاته. ولكن أحياناً ينشأ الشعور بالمسؤولية عن تجربة دينية، وليس عن دفاع طبيعي. وقد نتفق على أن بعض الأنشطة السياسية لا تصدر عن تجارب دينية. ففي المجتمعات الديمقراطية العلمانية هنالك مشاركات سياسية واسعة لا تنبثق عن تجربة دينية.

والآن لننظر إلى أي مدى كانت الفعاليات السياسية والاجتماعية طوال المئة والخمسين عاماً الماضية في عالمنا الاسلامي مصاحبة لتجارب دينية أو ناشئة عنها. هل كانت المسألة أن أشخاصاً جعلوا من الاسلام ايديولوجياً يحركون بها الجماهير صوب أهدافهم السياسية والانسانية والاسلامية الايجابية، أم تم إحياء التجربة الدينية لدى المسلمين بالدرجة الأولى (التجربة الدينية غير الايديولوجيا الدينية) ومع إحياء التجربة الدينية حدثت تحولات سياسية معينة؟ يمكن تنشيط المجتمع بالدعاية والتلقين، بحيث يقتنع الناس أن العمل السياسي واجب ديني، فينزلون الى مسرح الاحداث السياسية بكل طاقاتهم،

ولكن هل هذا هو إحياء التجارب الدينية لدى الناس؟ وهل يمكن القول: إنه متى ما شعر الناس بتكليف ديني معين، تكون التجربة الدينية قد أحييت؟ وهل التجربة الدينية هي ذاتها العقيدة الدينية؟ ذكرت أن العقيدة الدينية يمكن أن تصدر عن التجربة الدينية، ولكن يمكن أن تكون ثمة عقيدة دينية في ظاهرها، لا تستند في حقيقتها الى تجربة دينية. هذه قضايا ومسائل يجب أن تدرس بدقة. إن استخدام عقائد الناس الدينية لتحقيق أهداف انسانية وسياسية ايجابية ليس هو ذاته إحياء التجربة الدينية لدى الناس.

○ كيف يمكن إحياء التجربة الدينية؟

□ لا أقول: إن بإمكان أي شخص إحياء التجربة الدينية. وانما أقول فقط: إن بالامكان ملاحظة نماذج لإحياء التجربة الدينية عند بعض الأشخاص العظام.

○ كان للانبياء تجاربهم الدينية، ولم يكونوا ليهدأوا لحظة واحدة، فلم تكن لهم تجلياتهم المعنوية السامية وحسب، وإنما يقال لهم أيضاً ﴿قم فانذر﴾. فإذا كنتم تقصدون بالتجارب الدينية أن تكون غاية كل التغييرات مركزة صوب الباطن، و لابد من تغيير «الروح» ليتغيّر «العالم»، فإن المصلحين الاسلاميين في العصر الحاضر كانوا يؤمنون بمثل هذا، سواء نجحوا في تغيير «العالم» أو لم ينجحوا. السيد جمال الدين مثلاً يقول: مالم تتغير عقول الناس وأرواحهم، لن تتغير باقي الأشياء. لكن هذه التجربة عندما تصل الى مستوى المسؤولية الانسانية والاجتماعية أو المشاركات السياسية، ستتحول عملياً شئنا أم أبينا الى ايديولوجيا. ولو لاحظنا حركة الأنبياء من هذه الزاوية

لبدت نوعاً من الايديولوجيا الى تغيير المجتمع.

❑ لا أعتقد أن الانبياء جاءوا بايديولوجيات. الانبياء دعوا الى الايمان، والايمان يختلف عن الايديولوجيا، ولا أريد الخوض في هذا الموضوع هنا. لكن هدف الانبياء هو إحياء التجربة الدينية وتفسيرها بشكل صحيح. أما الذي حدث في العالم الخارجي وفي الحياة الاجتماعية فكان حصيلة عوامل عديدة أحدها ايمان الناس. ليست القضية إطلاقاً أن الانبياء أرادوا تغيير بواطن الناس لتتغير الظواهر الاجتماعية. فتغيير الواقع الاجتماعي له حساباته ومقدماته واسبابه الخاصة، ولن يحصل بمجرد تغيير باطن الناس. وإذا استطاع نبي كنبي الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم تشكيل الواقع الاجتماعي وتبديله، فلأنه دخل معترك العمل السياسي كرجل سياسة بكل معنى الكلمة، وأقدم على خطوات سياسية مهمة، ففضلاً عن كونه نبياً وعلى اتصال بعالم الغيب، كان سياسياً حاذقاً محنكاً. وبالطبع كان صلى الله عليه وآله وسلم يقيم مشاريعه السياسية على اساس عقائد الناس الدينية وللوصول الى أهداف انسانية سياسية سامية. لكن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم علاوة على نشاطه السياسي وتغييره الاجتماعي، غيّر التجربة الدينية لقطاعات واسعة من الناس على أساس التوحيد، وقام بإحياء تجاربهم الدينية. وهذا مقتضى نبوته، وآية ذلك أن مشاعر الناس تغيّرت نحو الأحسن، وتبدلت أخلاقهم صوب الأفضل، وأخذوا يجرّبون ذاتهم وعالمهم والمجتمع الانساني بشكل آخر.

في رأيي يجب اليوم طرح هذا السؤال: ما الذي حدث في المجتمعات الاسلامية بالضبط خلال المئة والخمسين عاماً الأخيرة؟

لاشك أن البلدان الاسلامية تشكّلت خلال هذه الفترة، ونهض المسلمون لمكافحة الاستعمار، وشقت العلوم والحضارة الحديثة طريقها وسط المسلمين، ولكن هل حدث أيضاً تغيير وتحول في تجاربهم الدينية يمكن أن يوصف بأنه «

إحياء للدين»؟ فهل تلطّفت مشاعرهم أو «تألّهت» أخلاقهم؟

○ قد أوافقك بدرجة معينة على طبيعة ما حدث خلال هذه الفترة، ولكن إذا أخذ المسلم بالتفسير الذي يطرحه الشيخ محمد حسين النائيني في «تنبيه الأمَة وتنزيه الملة» للتوحيد والشرك، حيث يقول: إن الاستبداد مظهر الشرك والكفر العمليّ، ثم بادر بدوافع دينية وبقصد القربة الى الله وباعتباره مسلماً أمره الى الله بجهاد الشرك والوثنية، الى مناهضة أصنام الاستبداد والاستعمار والاستغلال، بصفتها عوائق في طريق التكامل الإنساني والعبودية لله.

هل يقال عن مثل هذا الشخص: إنه كافح بدوافع دينية أم لا؟ ألا ترون هذا النشاط نشاطاً دينياً أو حركة دينية مطابقة للتعريف الذي طرحتموه، وبالتالي هل هذه الحركة تصب في الاتجاه الصحيح أم لا؟

❑ أن تصب الحركة في الاتجاه الصحيح مسألة، وأن تكون حركةً دينيةً مسألة أخرى. أجل إنها بلا شك تصب في الاتجاه الصحيح، لكنني حينما أريد أن أعتبرها حركة دينية أو غير دينية، عليّ قياسها بمقياس تلك التجارب المعنوية، فإذا شهدنا في التجارب المعنوية للمسلم المجاهد تحولات معينة، كانت تحركاته هي الأخرى دينية. لا فرق بين أن يتحرك الانسان بأمر من زعيم ديني أو بأمر من زعيم غير ديني.. فظواهر الأمور لا تدل على شيء، ومجرد أن تكون الحادثة وليدة توجيهات زعيم ديني لا تكفي للقول بتغييرات حصلت في التجارب المعنوية لدى الأشخاص. لقد كان للزعماء الدينيين دورهم الحاسم في العديد من النهضات السياسية، لكن مساهماتهم لم تنبثق عن تغييرات في

التجارب المعنوية لدى الناس، ولم تؤدِ الى مثل هذه التغييرات.

○ الذي اقصده هو أفكار الناس، فإذا اعتقد الانسان سابقاً أن السلطان هو ظل الله على الأرض، لكنه بفعل توجيهات النائيني غيّر رؤيته وأخذ يرفض أن يكون السلطان ظل الله، ثم بدأ يرى السلطان الجائر عدو الله ومظهراً من مظاهر الكفر والشرك العملي، وبادر الى جهاده ومعارضته. أفلا تعني هذه المعارضة حدوث تجربة دينية جديدة؟

❐ حسناً، إذن معيارنا هو تلك التجارب. وهنا يجب التدقيق في أن المعتقد الديني غير التجربة الدينية. العقيدة الدينية كأية عقيدة أخرى قد لا تستند الى أي تجربة. العقيدة حالة تحدث في الذهن. ويمكن أن يكون مصدر العقيدة تجربة أصيلة، وقد يكون مصدرها التلقين والدعاية أو عوامل أخرى.

إذن مجرد العقيدة والممارسات المنبثقة منها لا تدل على وجود تجربة أصيلة. علينا دائماً تجاوز المستوى الثاني من مستويات الدين (مستوى العقيدة) الى مستوىً أعمق منه هو مستوى التجارب الدينية لنستطيع الحكم على العمل فيما إذا كان دينياً أم لا. وإذا وجدنا أناساً يقاتلون ويضحّون ويطلقون شعارات دينية، ولهم عقائد وأفكار دينية، فكل هذا لا يكفي للقول: إن هذه الممارسات ترتكز على تجربة معنوية داخلية. علينا تجاوز هذا المستوى والوصول الى البؤرة الداخلية لنرى ماذا يحدث هناك. وبالطبع فإن هذا التجاوز عملية في غاية الصعوبة، ولا يستطيعها كل إنسان، بل إننا لا نوفق إليها في الكثير من الأحيان. يمكن القول: إن تفاعلات هذه البؤرة الداخلية في المجتمعات الاسلامية لم تدرس لحد الآن بما فيه الكفاية. وإنما بقينا نراوح في المستويات السطحية، ولمجرد أنّ الزعماء الدينيين قادوا أنشطة سياسية، تصورنا أنها أنشطة دينية. نعم إذا نظرنا للأمور من زاوية أخرى، ودرسناها

من الناحية الظاهرية فقط، كما يدرسها المؤرخون وعلماء الاجتماع، أمكن إطلاق الصفة الدينية على بعض تحولات المجتمعات الاسلامية، باعتبار أنها تحولات رافقتها معتقدات دينية بالمعنى التاريخي أو المجتمعي للكلمة، فيقال عندها: إن المجتمع الفلاني شهد تحولاً اجتماعياً مستنداً الى المعتقدات الدينية، ولكن لا يمكن الحديث عن إحياء الدين في ذلك المجتمع بالمعنى الذي يفهمه العارف أو المتكلم عن الدين.

وقد يطرح السؤال عن فائدة دراسة تلك التجارب المعنوية. وأعتقد أن هذه الدراسات إذا تمّت ستكون لها نتائج مهمة جداً تتمثل في منحنا رؤية ثاقبة، نستطيع بها تشخيص الإحياء الديني والايماني الحقيقي، وتمييزه عن التحركات السياسية والاجتماعية المصاحبة للمعتقد الديني. والتفريق بين هذين مهم جداً. الذين يتحدثون عن الدين والايمان يجب أن يشخّصوا بدقة ما يقصدونه. إننا عادة ما نحمل ميولاً سطحية شكلانية عند دراسة التحولات الاجتماعية، كما نحمل هذه الميول في إطار التربية الدينية. لقد بقينا نراوح عند حدود الشكليات في نظامنا التعليمي والتربوي، وفي الكثير من أساليبنا التربوية العائلية. فنتصور أننا إذا علّمنا الأطفال بعض الآيات والروايات، أو علمناهم شيئاً من تاريخ الأئمة، وكيفية أداء الصلاة، فقد ربّيناهم تربية دينية. وبذلك، لا ننفذ الى عالم التجارب الداخلية للاطفال والأحداث لنتكشف ما يحدث هناك، وهل يوجد ثمّ أثر لازدهار التجارب المعنوية الدينية أم لا؟ نتصور دائماً أن التديّن هو الايمان بمعتقدات معينة، وأداء أعمال ملائمة للمعتقد. ولا نهتم بكون هذه العقائد نابعة من تجربة معنوية أصيلة، أم أنها جاءت نتيجة التلقين والدعاية والعوامل الأخرى. إننا مصابون بداء «الشكلانية» في تربيتنا الدينية وفي تقييمنا للتحولات الاجتماعية. والمطلوب التحرر من هذه الشكلانية ليوضع كل شيء في مكانه الصحيح، وتدرس التطورات الاجتماعية في محلّها، والايمان والتديّن في محلّه.

○ هذا صحيح، باعتبار أننا ننظر للأمور بعد ١٥٠ عاماً، يسهل علينا تقييم المسألة. ولكن إذا عدنا إلى ما قبل مئة وأربعين عاماً، فنظراً للظروف التي كان يعيشها المسلمون والمصلحون الذين ظهروا وشاهدوا انحطاط المجتمع الاسلامي وتخلفه، كان من الطبيعي أن يفكروا بتغيير مصير المجتمع، وإنقاذ المسلمين من هذا الانحطاط. كانت هذه المشاعر صحيحة بلاشك، ولا أتصور أنكم ترفضونها، لكنكم تؤكدون على هدف هذه التحركات، وما يمكن أن نفعله، والى أين نريد الوصول؟ فهل تعالج المشكلات بمجرد تغيير المصير السياسي وطرد الاستعمار وإلغاء الاستبداد؟ تريدون القول: إن تحقق هذه الأمور لا يعني حصول تحولات دينية.

□ نعم.. ولكن هذا لا يلغي قيمة التحولات المذكورة.

○ نقطتان ترد على الذهن هنا: الأولى أن المسلمين أنفسهم انتبهوا الى هذه المسألة بشكل من الاشكال. وهذا ما يمكن استنباطه من أقوالهم، وكمثال نكرر مقوله السيد جمال الدين حول تغيير العقول والنفوس، أو ما ذكره أحمد أمين في كتابه « زعماء الاصلاح في العصر الحديث» من أن السيد جمال الدين في بدايات مجيئه الى مصر كان مهتماً بالغ الاهتمام بقضية تغيير النظام السياسي، وإلغاء الاستبداد، وإشاعة الحالة الدستورية والبرلمانية، ولكنه في مرحلة لاحقة لم يكن يؤمن بهذه الأمور، لأنه وجد الدستورية التي تمنح للناس من الأعلى ستكون هشة

ومهددة بالزوال دائماً؛ لأن الذين منحوها للناس سيسلبونهم إياها في أي وقت شاءوا.

إذن ينبغي أن يتغيّر الناس أنفسهم، وترتفع حالة الوعي واليقظة عندهم ليحصلوا على الدستورية والبرلمان ويدافعوا عن مكتسباتهم الى الأبد. كما ان السير سيد أحمد خان حينما بدأ أعماله الاصلاحية في الهند، وافتتحها بإصدار نشرة باسم « تهذيب الأخلاق » وكانت غايته الرئيسية هو هذا التهذيب، وحتى نشاطاته الثقافية كان يرمي بها الى تحقيق هذا التغيّر الداخلي. وكذلك محمد أقبال الذي أبدى اهتماماً مضاعفاً بهذه النقطة. إذن فهم كانوا امتنبّهين الى مسألة التغيير الداخلي.

هذا أولاً، وثانياً: كانت التحولات في عصرهم سريعة جداً، وانحطاط العالم الاسلامي يؤرقهم الى درجة دفعتهم بقوة الى الممارسات العملية لتغيير الواقع. ونقطة ثالثة هي أن هؤلاء المصلحين لم يكونوا يرون التجارب الباطنية والتحولات الداخلية من دون تحولات اجتماعية أمراً مؤثراً، أو نزعة إسلامية أصيلة، لذلك نراهم سلبيين إزاء التصوف والعلاقات الفردية بين العبد وربّه.

ومن هنا يمكن القول ربما كان فهمهم للدين مختلفاً عما تتصورونه، أي انهم كانوا يعتقدون بضرورة ظهور التجارب الباطنية والتحولات الداخلية على شكل تطورات اجتماعية وسياسية.

❑ حينما أناقش القضية أنظر الى ما حدث طوال هذه الحقبة فعلياً، وليس

الى ما أراده المصلحون. وأقول: إن ما حدث في غالب الحالات لم يكن إحياءً، وإنما نهضة سياسية. ولكن هناك مسألة أخرى لابد من التأكيد عليها، وهي أن هدف الكثير من المصلحين لم يكن إحياء التجربة الدينية، وإنما أرادوا استخدام المعتقدات الدينية في تحركاتهم السياسية والانسانية البنّاءة. وقضية ترسيخ قيم ملائمة للنظام الدستوري وما شاكل مما ذكرتموه كانت جميعها شؤوناً سياسية دنيوية لا علاقة لها بإحياء التجربة الدينية، رغم إيجابيتها.

○هل نفهم من ذلك أنه لا يمكن الوصول الى تحول خارجي عبر حصول التحول الداخلي؟

□ ينبغي الفرز بدقة بين مسألتين؛ تارة نقول: إن الفعل السياسي يمكن أن يقوم على دعائم التجربة الدينية. وهذه حالة ممكنة ولها شخصياتها وفرسانها. وتارة نقول: هل يصح للمصلح الاجتماعي أو القائد السياسي أن يعتبر التحول الداخلي لدى الأفراد الطريق الوحيد لإيجاد مجتمع متقدم. هنا الإشكال في رأيي، فالتحول في التجربة الدينية لدى الأشخاص يعني الأشخاص أنفسهم، ولا ينتهي ضرورة الى إيجاد مجتمع متطور. بل إن خلق مجتمع متطور مسألة أخرى، تحتاج الى الكثير من المقومات والمقدمات بعيداً عن تحولات التجربة الدينية. إنّ فكرة أنّ تغيير العقول والنفوس يستتبع يقيناً مجتمعاً متقدماً، فكرة ناقصة. فأنْ يكون في بلدٍ ما نظام برلماني متطور، وسلطة قضائية نزيهة ومتطورة، واقتصاد متين ومزدهر، وتنمية مضطردة، أمور تحتاج الى برامج وتخطيط علمي وعملي دقيق، يختلف تمام الاختلاف عن تحولات التجربة الدينية لدى أفراد المجتمع. فهذه التحولات لا تعدو أن تكون أحد العوامل ذات الصلة بالأهداف الاجتماعية الكبرى، لا أن المصلح إذا أوجد تغييراً في التجربة الدينية يكون بذلك قد أوجد مجتمعاً متطوراً. بالإضافة الى أن الاقتراب من المجتمع المتطور قد يكون بدوافع مختلفة شأنه شأن باقي الأمور

الدنيوية والاجتماعية.

وتمثيلاً لذلك أقول: إذا تعرّضت محلّة ما لخطر السيول، وبادر أحد سكان المحلة لتحذير الأهالي من هذه الأخطار ومن انهدام بيوتهم، وحثهم على اتخاذ تدابير تحول دون التعرض لأضرار السيول، وتحرّك الجميع لتنفيذ هذه التدابير. سنلاحظ هنا بوضوحٍ أن هذه التدابير أمور علمية وتجريبية. وقد يكون من بين خمسين شخصاً يعملون بهذا الاتجاه عشرون فقط يفكرون بأنفسهم، أما الثلاثون الآخرون فيعملون من أجل الآخرين وبنيّة القربة الى الله. أي أن الدوافع والمحفزات قد تكون متفاوتة جداً. أما ماذا يجب أن نفعل للحيلولة دون التضرّر بالسيول، وما هي آلية ذلك؟ فهذا ما لا علاقة له بدوافع الناس ونواياهم، وإنما هو شأن علمي يتطلّب دراسةً وبحثاً من نوع خاص.

والآن يبدو أن مصلحينا السابقين الذين نادوا بإيجاد مجتمع متقدّم، لم يلتفتوا الى أن القضاء على الاستعمار والاستبداد، وتأسيس اقتصاد قوي، وانتخابات حرة، وصحة عامة، وما الى ذلك، لن يتحقق بتغيير بواطن الناس. وإنما هي أهداف يحتاج الوصول إليها برامج علمية، ودراسات دقيقة، وتحولات في القيم السياسية، وتطوراً ملحوظ في علوم الادارة والسياسة وغيرها من العلوم. ولو جرى التركيز على أن تغيير الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في بلداننا يحتاج الى الكثير من التغييرات غير تغيير الأفكار الدينية، لكان راهن بلداننا اليوم أفضل بكثير مما هو عليه.

○ نعم، يبدو أنهم لم يهتموا كثيراً بهذا الجانب، وهذا ما يؤيده الواقع. أمّا كيف ينبغي مكافحة السيول وكيف نبني العمارات، أتصور أنه يجب التأمل في هذه الأمثلة، فمسألة النظام الاجتماعي العام يختلف عن هذه الأمور الجزئية. وقد يقبل أولئك المصلحون أنفسهم أن إصلاح الوضع الاجتماعي أو

السلطة القضائية خطوات عقلانية. لكن القضية المهمة تتمثل بالسؤال: هل يمكن أن تكون مكافحة الظلم والاستبداد مكافحة دينية؟ وإذا قلنا إن الله يأمرنا بجهاد الظلمة، أفلا يكون هذا هو عين الدين؟ ولا أقول عين التجربة الدينية، ألا يكون هذا الجهاد نابعاً عن تلك التجربة، أو هو مماينتمي إليها؟

☐ أعتقد أن الإنسان إذا جاهد الظلم والاستبداد بقصد القربة الى الله، وكان جهاده مصاحباً لتجربة دينية معنوية، فإن عمله بلاشك عمل ديني. وهذا ما سبق أن ذكرته ولاشك عندي فيه. ولكن القضية هنا قضية أخرى، وهي أن الواقع الذي طمح المصلحون إلى ايجاده في المجتمعات الاسلامية لم يكن ليحصل بمجرد المعتقدات الدينية. لقد كانوا يريدون إيجاد اقتصاد صناعي، ومجتمع ديمقراطي، وصحة عامة، وعلوم عصرية، وثقافة فعّالة، في حين لا يوجد لدينا في النصوص الدينية برامج حول كيفية إيجاد هذه الأشياء. بل إن هذه من شؤون العلم وليست من شؤون الدين.

○ لكن لدينا تعاليم دينية بضرورة ايجاد هذه الأشياء؟

☐ حينما لا تقول لنا التعاليم الدينية: كيف يمكننا أن نوجد هذه البرامج، فإن تحفيز الناس دينياً لن يكون علة كافية لايجاد هذه التغييرات. وبعبارة أخرى، يمكن استخدام الدوافع الدينية لدى الناس بمقدار ما يوجد في التعاليم الدينية، ففي التعاليم الدينية لدينا شيء اسمه جهاد الظالم، وهذا المبدأ الديني يمكن أن يخلق لدينا الحافز على جهاد الظالم، أما ما هي آلية هذا الجهاد، وكيف يمكن تحرير المجتمع من الظلم، فهذه قضايا تخص العلوم والتجارب والفنون الإدارية.

يبدو أن ثمة نقصاً عانت منه النشاطات الإصلاحية في بلداننا، تمثل في عدم مصارحة المسلمين بالمديات التي يمكن الوصول اليها بتعاليم الدين، ولم يجر

التشديد على حاجة مجتمعاتنا الماسة للعلوم العصرية لخلق تغييرات اجتماعية بنّاءة. شخصياً أعتقد أنه حان الوقت لمصارحة الجماهير بالمديات والحدود التي يمكن فيها استخدام الدين لحل مشكلات الحياة الدنيا وتأسيس مجتمع متطور.

○ الآن إذا عدنا الى الماضي والقينا نظرة عامة على المشهد الاصلاحي طوال المئة وخمسين عاماً الماضية، كيف سنجد نقاط الضعف والقوة فيه؟

❑ لا أشك في أن نهضات المسلمين خلال هذه الفترة كانت مفيدة عموماً، فقد أوجدت على كل حال تحريكاً وتحفيزاً لدى المسلمين، ولولاها لما كان هنالك أية حركة أو أي تقدم، وهذه الحركة بالطبع كانت ضرورية ولا مناص منها. أي أننا في الوقت الراهن لا يمكننا أبداً أن نعيش كما كان أجدادنا يعيشون قبل ٢٠٠ عام، ولو افترضنا البقاء على تلك الحال لانتهينا وانسحقنا تماماً، فهو إذن بقاء غير متصوّر. وبالتالي فإن هذه التطورات النسبية الناقصة التي شهدها عالمنا في أنظمته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلوم الحديثة التي دخلت مدارسنا وجامعاتنا، لها قيمتها على كل حال. كل ما في الأمر هو أنني لا أسمي هذه التغييرات الاجتماعية «إحياءً دينياً»، واعتبرها صرف إصلاحات اجتماعية وسياسية. ومن ناحية أخرى أعتقد أن الخطأ القديم ينبغي أن لا يتكرر، أي يجب مصارحة الناس بأن بناء حياة اجتماعية حديثة بالأهداف التي نتوخاها تحتاج أمسّ الحاجة الى العلم والإدارة العلمية، ولا سبيل غير هذا.

○ من المصطلحات التي ترد في نطاق الحديث عن الحركة الاصلاحية، مصطلح «التجديد الديني»، ما هو تصوركم

للتجديد الديني؟ وقد كانت حركات الاصلاح على كل حال مسبوقة بنوع من الفكر الجديد، وإلا لما حصل أي تحوّل أو تغيير. فإقبال مثلا يقول: ينبغي إعادة النظر في عامة الجهاز الاسلامي. كيف تنظرون الى التجديد الديني؟ وكيف تفسرون مفهوم العودة الى الاسلام الأول؟

☐ أفهم التجديد الديني من خلال علاقته بما ذكرناه أيضاً. أي حينما تحدث تغييرات على مستوى التجارب المعنوية فسيطرأ تغيير في مستوى الأفكار والعقائد (المعارف) كما سيسري هذا التغيير الى مستوى الممارسات والشعائر. وتختلف هذه التجارب على مر العصور وباختلاف الأشخاص. وبتحول هذه التجارب ستتحول أنواع تفسيرها، والتفسير هنا هو ذاته المعرفة والافكار والعقائد، وبالتالي سيظهر كلام جديد وآراء جديدة على هذه المستويات.

المجددون الحقيقيون في الدين هم الذين يعيشون تجارب دينية جديدة. وفي هذا الباب يمكن مقارنة نوعين من الأشخاص مع بعضهما، الانسان العصري الذي يتمتع بالاستقلال و بقدرات عملية وعلمية هائلة، والانسان البدائي أو شبه البدائي في الأعصار الماضية. الانسان المعاصر غيّر حياته الدنيوية وعمّر الأرض وسافر الى الاجرام السماوية، واكتسب من ناحية أخرى قدرات تخريبية كبيرة تستطيع تدمير البشرية ونسف الكرة الارضية. وقد اتسعت حدود إمكانياته بشكل لا يمكن معه تقدير المديات التي ستصلها. إنه انسان متطور دائما. ولنا أن نقارن هذا الانسان بسابقه الذي كان ينتظر أن تهطل الغيوم وينبت له من الأرض قمح يسدّ به رمقه، فهو أسير الظروف والوقائع الطبيعية المحيطة به، وليس له عليها أي سلطان، وإنما كانت البيئة هي التي تقرر مصيره بالكامل.

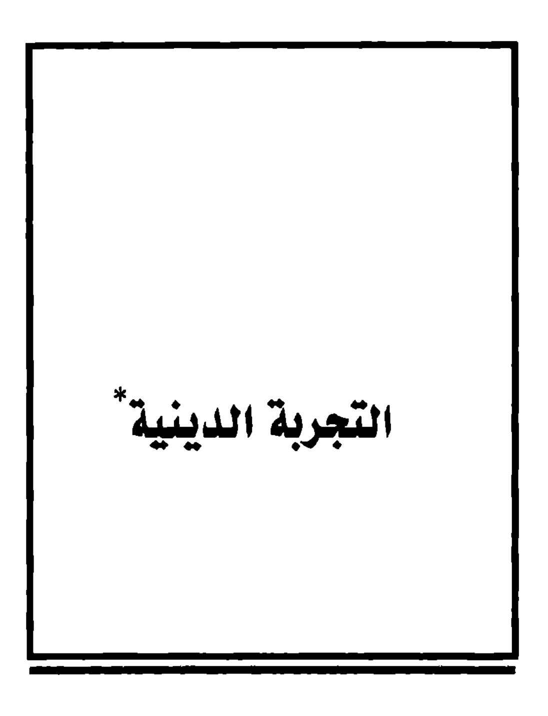
واضح أن تجارب هذين الانسانين عن الذات وعن العالم وعن الله تجارب متباينة، كما أن تجاربهما الدينية مختلفة هي الأخرى. ومن الطبيعي جداً أن تكون للانسان الواقع تماماً تحت تأثير الظروف الطبيعية، تجربة الأبوة والبنوّة

مع الله. فهو يرى نفسه ابناً خاضعاً بشكل كامل لرعاية الأب، وتتوالد تجاربه الدينية على أساس فهمه الأبوي للباري عزوجل، وينمو حبه لله وأمله وثقته وحيرته على ضوء الألوهية التي تشبه الى حد كبير حالة الأبوّة. أما الانسان الذي لا يعرف لنفسه حدوداً، والممسك بزمام مصيره، فسوف يعيش تجارب من نوع آخر، وإذا عاش تجارب دينية فإنها لن تكون من نمط الأبوة والبنوّة. وقد يجرب الله باعتباره أصل الوجود. وإذا حدثت تغييرات في هذه التجارب سرت التغييرات الى المعارف، وحينما نتعمق في إلهيات هذين النوعين من البشر سنجدها مختلفة، فالإلهيات اليوم تختلف عما كانت عليه قبل ٥٠٠ سنة. هكذا أفهم التجديد الديني، ولا أستطيع الفصل بينه وبين تلك التجارب. وإذا فكّر شخص مثل محمد إقبال بإعادة تشكيل التفكير الديني، وكتب «تجديد التفكير الديني في الاسلام» فذلك لأن تجاربه المعنوية تختلف عن تجارب الآخرين. لقد جرّب نفسه والعالم والخالق بشكل آخر، وكتابه «تجديد التفكير الديني في الاسلام» يرسم لنا الخط البياني لتحولات تجربته الدينية. أما سؤالكم عن معنى العودة الى الاسلام الأصيل، فإنني أفهم ذلك على ضوء أطروحة التجارب الدينية أيضاً، إذ تارة يبحث المؤرخ في نوعية التجارب الدينية لدى المسلمين الأوائل، ويدرس آراءهم وأفكارهم على مستوى العقائد، مثل هذا البحث سيكون بحثاً تاريخياً علمياً، وسيصل المؤرخ الى نتائج معينة يعرضها على الملأ. وتارة يقال: إن على المسلمين المعاصرين تكرار ذات التجارب التي كانت للمسلمين الأوائل بالضبط، بكل ما فيها من بدائية وصحارى. إنني أرى هذا التوجيه خاطئاً، وأعتقد أن مثل هذه العودة غير ممكنة. فحينما أعيش في هذا العصر سأكون مختلفاً عن إنسان العصور السالفة قهراً، وستكون لي مداركي المتفاوتة ونظامي الروحي والنفسي المتفاوت، فأنا اليوم أراجع سنني الدينية، أي الكتاب والسنة وتجارب الأولياء والأئمة؛ لأرى ما يحصل لديّ من تجارب، وما يتفتّح في ذهني من تفاسير. المعيار بالنسبة لي التجارب التي

أعيشها، ولا أتوقّع أبداً أن تتكرر تجاربهم لي بكل حذافيرها، وستتولد عن تجاربي معارفها الخاصة بها. العودة الى الاسلام الاول من وجهة نظري يعني مراجعة السنن الاولى والتواصل معها، بهدف استحصال تجارب ومعارف خاصة بي. أما القول بأن العودة الى الاسلام الأول ينتج الازدهار في الحياة المادية، باعتبار أن الاسلام الأول أوجد مثل هذا الازدهار سابقاً، فهذا ما لا أوافقه. لقد كانت عزة وعظمة المسلمين حادثة تاريخية، حدثت في زمان ومكان معينين. وقد تكون التجارب والمعارف في ظروف تاريخية محددة، مؤثرة في رفعة قوم وإعزازهم وتطوير واقعهم الحياتي، ولكن لا يمكن أن نستنتج من هذا أن تلك التجارب والمعارف إذا تكررت لقوم آخرين في عصر آخر، وضمن ظروف تاريخية أخرى، ستكون بشكل حتمي من عوامل عزتهم وازدهارهم الدنيوي. لا يمكن اقتراح معادلة كليّة حاسمة للأحداث التاريخية، يمكن في ضوئها التنبؤ الحتمي بالمستقبل، فالعوامل التاريخية لوقائع كل عصر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالظروف التاريخية لذلك العصر.

○ وكيف تنظرون الى العودة للقرآن الكريم؟

□ العودة الى القرآن أيضاً تعني لديّ تحصيل تجربة دينية عن طريق الاندكاك بالقرآن. المسلمون يستمعون كلام الله في القرآن. وأنا اليوم حين أراجع القرآن تحصل لدي تجربة، أن أكون مخاطباً من قبل الله عزوجل. أما أن تكون هذه التجربة هي ذاتها التي عاشها ابوذر الغفاري وسلمان الفارسي من قبل، فهذا ما لا أستطيع البتّ فيه. إنني اليوم إذا فهمت القرآن باعتباره وحياً، وتصوّرت نفسي مخاطباً من قبل الله عزوجل عن طريق القرآن، أكون قد عدت الى القرآن. لم يكن القرآن في جميع العصور وحياً بالنسبة لكل الناس. بل كان وحياً بالنسبة للبعض، وبالنسبة للبعض الآخر خسراناً مبيناً ﴿وننزّل من القرآن ما هو شفاءٌ ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلاّ خسارا﴾.



التجربة الدينية*

ندوة شارك فيها:

١ ـ الاستاذ مصطفى ملكيان الاستاذ في الحوزة العلمية و الجامعة.

٢ ـ د. محمد لغنهاوزن الأستاذ في الحوزة العلمية و الجامعة.

* نقد ونظر، ع ٢٣-٢٤. قضايا اسلامية معاصرة، ع ١٦-١٧.

مـن القضـايا الكلاميـة المهمـة الـتي فرضـت نفسـها عـلى الوسـط الـثقافي الاسـلامي، خصوصـاً في الآونـة الأخيرة، قضية «التجربة الدينية»، التي يمر بها الكثير مـن الأفـراد بدرجات متفاوتة، وتترتب عليها ظواهر وآثار لها خطرها في الحيـاة الديـنية والدراسـات الكلاميـة. حـول هـذه القضية أجاب أسـتاذ الحـوزة والجامعـة الأسـتاذ مصـطفى مـلكيان والدكتور محمد لغنهاوزن عن جملة أسئلة، ضمن إطار ندوة فكرية فيما يلي نصوصها بالكامل:

○ مـا هـو تصوركم عن التجربة الدينية، وكيف تفسرونها كظاهرة؟ ومن أي النواحي تبدو هذه الظاهرة تجريبية؟ ومن أي الـنواحي يمكـن أن تكـون ديـنية؟ ومـا هـي علاقة هذه الظاهرة بالتجربة العرفانية؟

❑ مصطفى ملكيان:

«الـتجربة الديـنية» مصـطلح يسـتعمل في حقـول الإلهيـات، وفلسـفة الديـن، وعـلم نفس الديـن، وظاهـريات الديـن، لـثلاثة صـنوف مـن الظـواهـر عـلى الأقل: الأول نـوع مـن المعـرفة المباشـرة غيـر الاسـتنتاجية، تشـبه المعرفة الحسية. معرفة بـالله أو بشـيء مفـارق ومـتعالٍ *(The Transcendent)* أو حالـة مطـلقة *(The Absolute)* أو أمـر جنائني *(The Numinous)*. لا يتمخض هذا النوع من المعرفة عـن استدلال أو اسـتنباط، وبالـتالي فهـو ليس معـرفة غيـبية للباري عزوجل، بل هـو معـرفة حضـورية شهودية. الصنف الثاني نوع من الظواهر النفسية والمعنوية تتجلّى للإنسـان عـبر تأملاتـه في ذاتـه. ويعتـبرها المؤمـنون والمتديـنون حصـيلة المعـرفة والميـل الذاتـي الفطـري للانسان نحو الله. فالمؤمنون والمتدينون يعتبرون

النزعات والطموحات والآمال والتطلعات والشهود الروحانية والمعنوية لدى البشر، وشعور الانسان بالارتباط بشيء غير مرئي، كلها حالات لا تقبل التبيين ولا الإيضاح، إلاّ إذا وافقنا مقولة الفيلسوف الالماني رودولف أويكن *Rudolf Euken* (١٨٤٦ ــ ١٩٢٦): «تنشط في داخلنا قدرة فوق الإنسانية تحررنا من الحدود الضيقة لوجودنا وحياتنا الفردية الخاصة، وتنفخ فينا روحاً جديداً وتغيّر من علاقاتنا مع أبناء جلدتنا». الادعاء هو أن هذه الظواهر النفسية والمعنوية لا تقبل التفسير إلاّ بافتراض موجود ما فوق البشر تطلق عليه أسماء متعددة منها «الله»، وهذا هو سر تسمية هذا النوع من الظواهر بـ «التجربة الدينية».

أما الصنف الثالث فهو مشاهدة يد الله وتأثيره المباشر دون وسائط في الحوادث الخارقة والمعاجز والكشوف وكرامات الأولياء واستجابة الدعاء. مثلاً من يُلاحظ اختفاء غدة سرطانية بشكل مفاجئ من جسم ابنه المريض، فكأنّه يشاهد تدخّل الله في شفاء ابنه بعد ما طلب إليه ذلك في الدعاء.

هذه الصنوف أو الأنواع الثلاثة تسمى تجربة؛ لأن فيها جميعاً معرفة مباشرة ومشاهدة. وكل ما في الأمر أن هذه المعرفة تكون تارةً معرفة بالله ذاته (النوع الأول)، وتارةً بالظواهر النفسية والروحانية (النوع الثاني)، وتارةً ثالثة بالتأثير المباشر لله في بعض الحوادث (النوع الثالث).

أمّا صفة «الدينية» الملحقة بهذه التجارب فمردّها ــ حسب الادعاء ــ الى كونها تشهد بالصحة لبعض القضايا الواردة في النصوص المقدسة للأديان المختلفة.

وأما حول علاقة التجربة الدينية بالتجربة العرفانية، فما من شك أن النوع الثاني والثالث من التجارب الدينية ليست من سنخ التجربة العرفانية، بمعنى أن أحداً لم يسمّ هذين النوعين من التجربة الدينية تجربة عرفانية. وبخصوص علاقة النوع الأول من التجربة الدينية بالتجربة العرفانية فقد قيل

وكتب الكثير، وبرزت الى السطح اختلافات عديدة في وجهات النظر. هذه الاختلافات كانت غالباً وليدة الاشتراك اللفظي لمصطلح «التجربة العرفانية».

وبدون أن نسرد المعاني المختلفة لمصطلح «التجربة العرفانية» أو ندرس علاقة المصاديق المتنوعة للتجربة العرفانية بالنوع الأول من التجربة الدينية، يمكننا القول: إن أصحاب بعض التجارب يشعرون أنهم جربوا الله الواحد الذي تطرحه معظم الأديان والمذاهب (خصوصاً الأديان الغربية أو الابراهيمية) وأن ذلك الإله كان شيئاً غير ذواتهم. وفي تجارب أخرى يشعر صاحب التجربة أنه جرّب وحدة كل الأشياء وغياب أي نوع من الغيريّة والتمايز بين الاشياء، حتى بينه وبين الله. الجميع سمّى القسم الثاني تجارب عرفانية، أما القسم الأول فيسميها البعض تجارب دينية، والبعض الآخر تجارب عرفانية. بعبارة أخرى يسمّي بعض الباحثين تجربة الشيء الواحد (أي الله) تجربة دينية، وتجربة وحدة الأشياء تجربةً عرفانية. والبعض الآخر يسمي كلا التجربتين تجربة عرفانية. وهناك من يستخدم اصطلاح التجربة الدينية بمعنىً عام يشمل التجربة العرفانية. والنتيجة هي أن التجارب التكثرية تختلف عن التجارب الوجودية، سواء أطلقنا على المجموعة الأولى صفة «دينية» أو سمينا الثانية «عرفانية» أو سمّينا كلا المجموعتين «عرفانية» أو «دينية».

□ لغنهاوزن:

قبل الإجابة، أشير الى أن السؤال يستبطن الإذعان بأن التجربة الدينية مفهوم صحيح للظواهر الدينية. أنا لا أقول بعدم استخدام هذا المفهوم، وإنما أرى أن يستخدم بحيطة وحذر. على كل حال مصطلح «التجربة الدينية» الموضوع معادلاً لمصطلح «*Religious Experience*» من المفاهيم التي كان لها دور مهم جداً في الإلهيات المسيحية منذ زمن أشلاير ماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤). وما يزال هذا المفهوم يحتل أهمية كبيرة في أعمال متألهين كجون هيك، ووليام آلستون، والوين بلانتينجا. وبسبب أهمية مفهوم التجربة الدينية في الإلهيات

المسيحية، سيكون من الخادع اعتبار هذا المفهوم ظاهرة من دون أخذ أرضيته التاريخية بنظر الاعتبار.

اكتسب مفهوم التجربة موقعاً خطيراً في الفلسفة الغربية منذ عهد آمبريسيست ها الأنجليز في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وطبعاً استخدم آمبريسيست ها مصطلح التجربة مقابل العقل وللإشارة للمحتوى الذهني المتكوّن من الحواس الخمس. حينما تطرّق مفكرون مثل اشلاير ماخر ووليام جيمز لمفهوم التجربة الدينية، جعلوا مفهوم التجربة واسعاً ليشمل كل أنواع الوعي، وخصوصاً المشاعر الشهودية والعاطفية ذات الدور الوافر في الحياة الدينية. لقد عرّف هؤلاء المفكرون مفهوم التجربة الدينية بشكل أوسع من دائرة المكاشفات العرفانية ليمكنهم طرح التجربة العرفانية لنمط متطور من التجربة الدينية. ويمكن ملاحظة نموذج قيّم للبحوث ذات الصلة بالتجربة الدينية في كتاب إدغار شفيلد برايتمن *(Edgar Sheffield Brightman)* عنوانه *A Philosophy of Religious*. صدر هذا الكتاب لأول مرة في عام ١٩٤٠م، وكتب فيه برايتمن: التجربة الدينية كل تجربة يمكن أن تكون لأي إنسان مع الله. التجربة الدينية ليست نوعاً أو كيفية واحدة من التجارب، وإنما هي منهج واحد لدرك التجربة. (ص ٤١٥).

ويرى برايتمن أن التجربة العرفانية نوع من التجربة الدينية، ويعرّفها بأنها الوعي بالله من دون واسطة. ويذهب الى أن هذا الوعي لا يتأتّى عن طريق العقل أو الإرادة الفردية أو الجماعية، وإنما يأتي من الله مباشرة (ص ٣٤٢).

○ ما هي علاقة التجربة الدينية بالدين المصوغ عبر التاريخ على شكل مؤسسات ونظم اجتماعية معقدة؟

❑ ملكيان:

ما من شك أن كل دينٍ له مؤسساته وتاريخه، بدأ أول مرة بتجربة أو تجارب دينية لشخصٍ هو عادةً مؤسس ذلك الدين. وبهذا يمكن اعتبار التجربة الدينية أصل وبذرة الدين المؤسساتي التاريخي.

❑ لغنهاوزن:

أراد اشلاير ماخر وجيمز تشخيص جنبة للدين يعتبرونها أعمق من المؤسسات الدينية أو من الصور التي ظهر بها الدين على مر التاريخ. ذلك أن الكثير من معاصريهم كانوا ساخطين على الطابع المؤسساتي الرسمي للدين، وكثيراً ما شككوا في هذه الصيغ الدينية، لذلك زعم اشلاير ماخر وجيمز أن التجربة الدينية والتي تمتاز بأنها أعمق وألطف من المؤسسات الدينية، هي التي تمثل جوهر الدين وحقيقته وليس المعتقدات والأحكام الكنسية.

○ هل ترتبط التجربة الدينية بالدين الشخصي، وهل تعد منطلقاً ومبدأً للدين الشخصي أم غايةً له، أم كلاهما معاً، أم أنها ليست أياً منهما؟

❑ لغنهاوزن:

لقد حاول اشلاير ماخر وجيمز الذب عن الدين بصيانته من النقود العقلية والاجتماعية، لذلك أكدوا على الجوانب الشخصية والخصوصية للدين. وكان في هذا دعم واضح للنزعة الليبرالية التي ترى الدين حالةً تتصل بالضمير الفردي وتعتبره من الشؤون الشخصية، وليس ظاهرةً لها دورها المهم في المجتمع المدني والقضايا العامة. هكذا التقت آراء ماخر وجيمز (القائلة بأن جوهر الدين حالة باطنية داخلية) بالأفكار الليبرالية، وبدا التياران منسجمين يعاضد أحدهما الآخر.

ما كان مهماً اكثر من سواه بالنسبة لماخر وجيمز هو جوهر الدين، لا أن التجربة الدينية منطلق الدين أو غايته. أعتقد أننا إذا أردنا التطرق إلى كون التجربة الدينية منطلقاً للدين أو غايةً له، علينا أولاً أن نرى إلى أي حد يستطيع مفهوم التجربة الدينية تمهيد الطريق لنا لفهم الدين. والتجربة الدينية من العمومية والتنظيرية بحيث لا تستطيع التأثير سلباً أو إيجاباً في فهمنا للدين. في ايران أرى بعض الباحثين يفتش عن أمور غير عادية كالوحي مثلاً لتكون مصداقاً للتجربة الدينية. صحيح أن الوحي يمكن أن يكون تجربة دينية، إلاّ أن مفهوم التجربة الدينية أعم بكثير من الوحي.

❑ ملكيان:

إذا لم نأخذ «الدين الشخصي» بمعنى مجرد الانتساب لدين معين، وهو طبعاً انتساب لا إرادي لأمر تاريخي، وإنما فهمناه بمعنى الالتزام الارادي الواعي بأحكام وتعاليم ديانة معينة على المستويين النظري والعملي، عندها نستطيع القول: إن التجربة الدينية من النوع الأول (من بين الأنواع الثلاثة الواردة في جواب السؤال الأول) يمكنها أن تكون غاية الدين الشخصي. لاحظوا أنني قلت «يمكنها» ولم أقل «يجب» أي ليست المسألة ضرورية، وإنما قد تكون التجربة الدينية غاية الدين الشخصي. وأنا أستعمل الغاية هنا بالمعنيين الممكنين للكلمة؛ بمعنى الهدف وبمعنى النتيجة. ومن الواضح أن هذين المعنيين مختلفان عن بعضهما. فالهدف هو الشيء الذي يتوخّاه الفاعل من فعله ويطلبه أو يأمل أن يصل إليه، سواء وصل إليه فعلاً أم لم يصل. أما النتيجة فهي ما يصل إليه الفاعل بفعله سواء طلبها أو لم يطلبها. بتعبير آخر الهدف شيء مطلوب يريده الفاعل قبل إقدامه على الفعل سواء أدركه فيما بعد أم لا. والنتيجة محصلة ونهائية للفعل سواء أريدت قبل بلوغها أم لا (والنجاح في الفعل ليس سوى انطباق الهدف على النتيجة). ما أريد قوله هو أن التزام الشخص نظرياً وعملياً بدين خاص قد يكون بهدف حصول تجربة دينية من

النوع الأول. ومن الممكن أن تكون نتيجة الالتزام النظري والعملي بدين معين حصول التجربة الدينية (النوع الأول). ولا ضرورة في الأمر في كلا الحالتين. ليس من المستحيل أن تكون التجربة الدينية من النوع الأول منطلقاً وبداية لدين شخصي. وربما أمكن الزعم أن هذه كانت حالة بعض مؤسسي الأديان والمذاهب.

تجارب النوع الثاني والثالث أيضاً يمكنها أن تكون منطلقاً للأديان الشخصية. أما أن تكون غاية، فيجب القول: إن النوع الثاني من التجربة الدينية قد يكون نتيجة الدين الشخصي، لكنه لا يكون هدفاً له. والتجربة الدينية من النوع الثالث بمقدورها أن تكون نتيجة للدين الشخصي وهدفاً له على السواء.

○ كيف تنظرون للوشائج الممكنة بين التجربة الدينية والإيمان؟

□ ملكيان:

هذا سؤال يرتبط تمام الارتباط بما نقصده من «الايمان». والواقع ان مفردة «الايمان» ومترادفاتها في اللغات المختلفة وكذلك المفردات القريبة المعنى منها ذات دلالات متنوعة ومتباينة جداً في السنن الدينية المختلفة كالإسلام والمسيحية والأديان الرومية والأديان اليونانية، والديانة البوذية والهندوسية. وحتى في نطاق الديانة الواحدة هناك أنساق مختلفة لفهم ظاهرة الايمان. لهذا السبب تتعدد أيضاً وجهات النظر بخصوص متعلّق الايمان وموضوعه، فالبعض يرى متعلق الايمان القضايا والأحكام، والبعض يراه الإنسان والبشرية، والبعض يقرر أن متعلق الايمان الموجودات اللاإنسانية، والبعض يراه القيم. فكيف يمكن الإجابة بسرعة وسهولة عن سؤال يشمل بين دفتيه كل هذه المعاني والمفاهيم والنظريات؟ ومع هذا من المناسب الإشارة الى بعض النقاط بشكل إجمالي.

إذا أخذنا الايمان بمعنى التصديق القلبي ـ أو القبول ـ بجملة عقائد قطعية (وهذا هو الرأي السائد في الكلام الاسلامي) ولم نلاحظ مصدر هذا التصديق ـ أو القبول ـ نستطيع عندها أن يكون لنا إيماننا المبتني على التعبّد بشخص معين (كالتعبّد بمؤسس الدين مثلاً) وهو ما يسمى «الايمان في التقليد»، ويمكن أيضاً أن يكون لنا إيماننا المبتني على العلم، أي على التصديق بعقيدة ثبتت صحتها «الايمان في العلم»، وكذلك يمكن أن يكون لنا إيماننا المستند الى الشهود والرؤية الباطنية أو الكشف والشهود العرفاني «الايمان في العيان». إذا فهمنا الايمان بهذا المعنى الواسع، أمكن القول: إن جميع الأنواع الثلاثة من التجربة الدينية بمقدورها أن تكون مصدراً للايمان. أي أن الشخص الذي يمر بإحدى هذه الأنواع الثلاثة من التجربة الدينية بمستطاعه عبر أدواته المنطقية أو السايكولوجية أن يبلغ حالة من تصديق ـ أو قبول ـ بعض العقائد الدينية. وفي هذه الحالة تكون التجربة الدينية علّة التصديق ـ أو القبول ـ بجملة من المعتقدات الدينية. هذا بالرغم من أن التجربة الدينية شيء والايمان شيء آخر.

أما إذا نظرنا للايمان بمعنى الاعتقاد الأوسع من الشواهد الموجودة. أي الاعتقاد الذي لم يقم الدليل على صدقه، سواء كان صادقاً في الواقع أم غير صادق، في هذه الحالة يمكن القول: إن التجربة الدينية من النوع الأول على الأقل، تبدِّل الايمان علماً (أي عقيدةً صادقةً مبرهنةً) بالنسبة لصاحب التجربة ذاته. وبتعبير أبسط: إذا آمن الإنسان بالله كان صاحب تجربة دينية من النوع الأول. وعندها يتحول ايمانه بالله إلى علم بالله. بمعنى أنه يرتقي الى مرتبة أسمى في الاعتبارات المعرفية، فاعتقاده بالله بعد الآن ليس اعتقادا أوسع من الشواهد الموجودة، وإنما هو اعتقاد يتناسب والشواهد الموجودة (بالطبع، هناك من بين فلاسفة الدين من ينكر هذا؛ لأنهم ينكرون الحجية المعرفية لتجربة الله، أو حتى كامثال ميلز *T.R.Miles* في كتاب *Religious*

Experience يرفضون أن يكون لعبارة «تجربة الله» معنى محصّل) من هذه الزاوية فإن التجربة الدينية غير الايمان. وإذا حصلت ارتقت بالإيمان الى درجة العلم وهو شأن معرفي أسمى.

أما إذا اعتبرنا الايمان من سنخ الاعتماد والتوكل، أي أخذناه بصفته حالة إرادية وليس معرفية. وبتعبير ثانٍ إنْ لم نعتبره تصديقاً لحقيقةٍ ما، وإنما تسليماً لحقيقة مصدَّقة، عندها يمكن القول: إن كل أنواع التجارب الدينية يمكن أن تكون عللاً لحصول الإيمان.

❑ لغنهاوزن:

لا بأس أن نراجع آراء من كانت لهم بحوثهم حول التجربة الدينية، لنرى كيف عالجوا إشكالية العلاقة بين هذين المفهومين. برايتمن له دراسة حول الايمان عنوانها «أسس التجربة الدينية» يكتب فيها: «أشرنا الى أن الايمان حالة ضرورية للتجربة الدينية، الايمان هو اعتقاد الانسان بربّه، والسلوك الحياتي المنبثق عن هذا الايمان. تجريبياً، يتمخض الايمان الى حدٍ ما من تجربة الانسان حول القيم السابقة للدين، ومن الشعور بعدم الرضا عن الذات. أي وعي الانسان بأن قيمه ليست منبثقة عن إرادته، ولا يستطيع ضمانها بإرادته، من هنا كان الايمان مكسباً مركّباً من حقيقة مُجرَّبة، ومن عدم الثقة بالقيم. الايمان رد فعل الانسان واستجابته لظروف الخير والشّر المعقدة. الظروف التي يجد فيها الانسان ذاته. ولكن ليس هناك مؤمن بدين ولا معتقد بإله يقنعه هذا الطرح الباطني التجريبي الصرف للإيمان. فالمؤمن يجد أن تجاربه تبرر إيمانه؛ لذلك فهي ذات مكانة في التفسير الميتافيزيقي للايمان. وحينما يفسرون الايمان على هذه الشاكلة فإنه ما يزال تجربة إنسانية، تجربة لها علّتها الإلهية والمعبّرة عن المقاصد والاهداف الربّانية، الأهداف التي تهدي الانسان الى الله. الايمان سعي الانسان لنيل شيء أعظم من ذاته، ولنيل معاني أسمى. كما أن الايمان سعي الله للتدخل في حياة الانسان، لكي تعمل الروح

الكلية عملها في الفرد. وإنكار أو تضعيف أيّ من جنبتي الايمان هاتين، يفضي الى جعل الدين معلولاً. الدين ليس مجرد سعي ومثابرة الانسان، ولا هو مجرد فعل وصناعة إلهية. أية واحدة من هذه الآراء الجزئية الناقصة تمسخ الدين الى موجود عجيب غريب. الرؤية الأولى (الدين حصيلة المساعي البشرية) تحقق للإنسان اكتفاءً ذاتياً ورضا عن النفس *(self sufficient)* لا يمكن أن يصدّق. والرؤية الثانية (الدين من فعل الله فقط) تقطع ارتباط الايمان بالتجربة المعقولة والمنظومية للانسان» (ص ٤١٧).

○ ماهي في رأيكم العوامل المساعدة على حصول التجربة الدينية؟ وماهي الموانع التي تحول دون وقوعها أو استمرارها؟

❑ لغنهاوزن:

كما يوضّح الكاتب المومى إليه فإن الحياة الدينية تعين على التجربة الدينية. وينبغي الالتفات الى أن التجربة الدينية ليست التجربة العرفانية فقط، بل قد تكون تجربة عادية لانسان عادي. ويكفي لحصولها أن يتأمل الانسان الله في الأمور والاشياء العادية. وعليه إذا شعرنا أن كل الاشياء وكل الأمور مرتبطة بالله فقد خضنا تجربة دينية، وإذا لم نستحضر الله في أمورنا الحياتية ابتعدنا عن التجربة الدينية.

❑ ملكيان:

الإجابة عن هذا السؤال من اختصاص علماء نفس الدين، لكن الواقع أن علم نفس الدين هو الآخر لم يستطع لحد الآن تحديد عوامل وقوع أو عدم وقوع النوع الأول من التجربة الدينية بشكل حاسم. طبعاً تذكر في علم نفس الدين بعض العوامل التي قد تيسّر حصول التجربة الدينية، ويشار الى بعض الأعمال الخاصة المؤثرة في تكوين التجربة الدينية. بيد أن علماء نفس الدين يعترفون

أن الـتجربة الديـنية مـن الـنوع الأول مـا تـزال غـير خاضـعة لـلمطالعات والاختبارات العلمية والتجريبية. ورغم هـذا ربمـا أمكن القـول: إن طائفـة مـن الكلام النفسي والسلوكي والشخصي له قابلية أكثر لتحقيق التجربة الدينية. مثلاً المنتمون للصنف النفسي «انفعالي ــ انطوائي» لهم قابلية اكبر على التجارب الدينية من الصنوف النفسية الثلاثة الأخرى «انفعالي ـ انفتاحي» و« فاعلي ــ انطوائي» و«فاعلي ـ انفتاحي». هؤلاء تقريباً هم الجديرون حسب علم الأصناف الهندوسي بـ «راجا يوغا» *(Raja yoga)*. طبعاً لابد أن يسلك هؤلاء طرقاً عملية معينة يسمّيها الرهبان المسيحيون «طريق التذكرة» وتسمّيها الأديان الشرقية باسماء من قبيل «التوجه» و«التذكّر». من هذه الطرق أن يسعوا دائماً الى حفظ وعيهم بارتباطهم بالله، أو حفظ وعيهم بواجبهم تجاه الله. ويمكن لأجل ذلك استخدام أذكار أو أوراد أو أدعية قصيرة، أو يمكن الالتحاق بمجموعة من الناس تحمل نفس همومهم ليكونوا مشجعين ومشوقين لهم على مواصلة هذا الوعي. الطريقة الأخرى هي التمتع اكثر ما يمكن بوعي « خالص»، بمعنى المحافظة على الذهن هادئاً خالياً فارغاً من أي محتوى. والطريقة الأخرى التوفر على معرفة واسعة بالكثير من الوقائع الداخلية والخارجية والأنفسية والآفاقية. ومع كل هذا فإن توفر الصنف النفسي المطلوب والطرق العملية المساعدة، لا يشكّل سوى شرطاً لازماً من شروط التجربة الدينية، أي أن ما ذكرناه لا يكفي بمفرده لحصول التجارب الدينية.

أما أبرز موانع التجربة الدينية فهو في تقديري العامل العقيدي والمعرفي، وهو العلموية *(Scientism)*، أي الاعتقاد برؤية كونية مستحصلة من العلوم التجريبية بطريقة نفسية خاطئة، لا بطريقة منطقية. إن العلموية بتشكيكها في إمكانية حصول التجربة الدينية أو في قيمتها وحجيّتها المعرفية تقتل في الانسان جميع التمهيدات المعرفية والعاطفية والارادية اللازمة للسعي والمثابرة صوب التجربة الدينية.

○ هل توافقون القول بأن الانسان الحداثي (Modern) أقل قابلية على خوض تجارب دينية من الانسان التقليدي؟ وما هو السبب؟

❑ ملكيان:

أجل، يبدو الانسان الحداثي ذا تجارب دينية أقل مقارنة بالانسان التقليدي أو ما قبل الحداثي. والسبب في رأيي هو هذه العلموية التي أشرت إليها في جواب السؤال السابق.

❑ لغنهاوزن:

عموماً، كلما قل إقبال الإنسان على الدين، قلّت تجاربه الدينية. ولكن لابد من الاشارة الى انه رغم تيارات الفكر العلماني العارمة في العصر الحديث، ولكن في ايران يؤكدون على هذه المسألة اكثر من اللازم، فمجريات الأمور في هذه الحقبة لم يعزها دور الدين وتأثيراته بشكل مطلق، طبعاً القضية معقدة جداً. الإلحاد واللادينية بلغا الذروة في العهد الوضعي، إلاّ أنهما أخذا بالانحسار تدريجياً في الوقت الحاضر. المعرفة بقيمة التجربة الدينية هو بحد ذاته من ثمرات العصر الحديث. ومع أن مفهوم التجربة الدينية كان قبل هذا أيضاً، بيد أنه لم يكن يعني ما يعنيه في الوقت الراهن.

○ هل للخصوصيات العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة الدينية تأثيراتها في اصل التجربة الدينية، أم في تفسيرها وتأويلها، أم في كليهما، أم ليس لها تأثير في أيٍّ منهما؟

❑ **ملكيان:**

يبدو أن أصل وقوع التجارب الدينية من النوع الثالث خاضع تماماً ومتأثر ومعلول للخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة. ولعل السر في أن إختفاءً مفاجئاً لغدة سرطانية يبعث شعوراً بالحضور الإلهي واليد الربانية لدى بعض الناس، ولا يؤدي لمثل هذا الشعور عند آخرين، يكمن في التفاوت بين الخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية من شخص لآخر. طبعاً في نطاق النوع الثالث من التجارب الدينية إذا كان المراد من اصل التجربة الدينية عملية اختفاء الغدة السرطانية ذاتها، وليس رؤية اليد الإلهية في هذا الاختفاء، فأنا لا أجد إجابةً عن السؤال، أي لا استطيع القول تحت تأثير أية عوامل تختفي الغدة السرطانية بشكل مفاجئ، وهل الطبيعة العقائدية والعاطفية والإرادية لصاحب الغدّة المختفية أو الباقية ذات تأثير في هذا الاختفاء أو البقاء أم لا؟ لكنني شخصياً أعتقد أن هذه الخصائص لها تاثيرها في ذلك، إلاّ إنني غير جازم في هذا الاعتقاد.

وأما التجارب الدينية من النوع الثاني فاصل ظهور الظواهر النفسية والمعنوية المومى إليها في إجابة السؤال الأول قد لا تكون ذات صلة وطيدة بالخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية للشخص الذي تنكشف له هذه الظواهر. ثم إن جميع البشر يجدون في أنفسهم هذه الظواهر بنسب متفاوتة، أما تفاسير هذه الظواهر فإنها بلا ريب متأثرة بالخصائص الشخصية للمفسر.

ولكن يبدو أن النوع الأول من التجارب الدينية هو المقصود في السؤال في هذا المضمار، يجب القول كما ألمحنا في جواب السؤال الخامس أن الخصائص العقيدية والعاطفية والإرادية لصاحب التجربة تتدخل إجمالاً (ولو كشرط لازم لا كاف) في صياغة التجربة الدينية. وإذا كان القصد من «أصل التجربة الدينية» وقوعها، كان الجواب إيجابياً. وإذا كان المراد من «أصل التجربة الدينية» محتواها ومضمونها في مقابل تفسيرها وتأويلها (وأنا على يقين تقريباً

أن هذا هو المقصود) فينبغي القول أنني لا أمتلك جواباً قاطعاً، أي أنني لا أدري لحد الآن هل للخصوصيات العقائدية والعاطفية والارادية لصاحب التجربة تأثيرها في النتائج المباشرة (والعديمة الواسطة وغير المفسّرة) التي توصل إليها أم لا؟ وبخصوص تفسير التجربة الدينية فإنه يخضع بكل وضوح لخصائص المفسر. فكما أكد ما بعد الحداثيين *(post – modernists)* والبراغماتيين الجدد *(neo-pragmatists)* لا مفرٌّ من التفسير إطلاقاً، والتفسير لا يمكنه الانفصال عن معتقدات المفسر وتطلعاته.

❏ لغنهاوزن:

كيفية تأثير العقيدة والعواطف في التجربة الدينية من المواضيع المهمة الجديرة بالدراسة اليوم. الكثير من الباحثين يعتقدون بعدم إمكانية الفصل بين هذه العوامل والتجربة الدينية. أي ليس بمقدورنا التمييز بين ما هو تفسير وما هو تجربة، فهذان الأمران متداخلان فيما بينهما. فريق من المفكرين يزعمون بشكل مفرط أن القبليات والتطلعات أساس التجربة الدينية. إلاّ أن الأكثرية ترفض أن تكون الرابطة بين هذه العوامل والتجربة الدينية رابطة علية. البعض مثل روبرت فورمن ركّزوا على أن بعض أنماط التجربة الدينية لا تتضمن محتوًى مفهومياً، أو أنها حسب المصطلح الاسلامي في عداد العلم الحضوري، وإذا لم تتدخل التصورات في هذا النوع من التجربة الدينية، فلا نستطيع القول: إن هذا النمط من التجربة الدينية (على الأقل) وليد التطلعات والمعتقدات القبلية.

○ هل تنطوي التجربة الدينية على قيمة وحجية معرفية؟

❑ لغنهاوزن:

الكثير من الكتاب رغم أنهم لا يرون التجربة الدينية تثبت شيئاً، بيد أنهم يستعينون بها لدعم معتقداتهم. وحتى إن فريقاً منهم كريتشارد سوين برن يحاول إثبات أن الاعتقادات الدينية معقولة على أساس التجربة الدينية.

❑ ملكيان:

لا يخلو هذا السؤال من غموض، ولدفع الغموض نعيد صياغته بالقول: هل للقناعة الناجمة عن التجربة الدينية قيمة وحجيّة معرفية؟ ومعنى هذا السؤال هو: هل يعتبر علماء المعرفة القناعة الحاصلة من التجربة الدينية معرفةً أم علماً، أم أنها مجرد قناعة؟ ولأن علماء المعرفة يعرّفون المعرفة أو العلم بأنه « القناعة الصادقة المبرهنة» (بغض النظر عن الخلافات فيما بينهم حول هذا الموضوع) لذا يمكن إحالة السؤال المطروح الى السؤال: هل يرى علماء المعرفة أن القناعة المستخصلة من التجربة الدينية تتسم بـ «الصدق» و«البرهنة» أم لا؟ الإجابة هنا تتوقف بشكل أساسي على مقومات كون القناعة مبرهنة. صحيح أن الرؤية التقليدية ترى البرهنة شرطاً لازماً لا كافياً للمعرفة أو العلم، وتأخذها بمعنى كفاية الأدلة والشواهد التي يمتلكها الشخص لقناعاته، إلاّ أن أصحاب هذه الرؤية يذهبون مذاهب شتّى في البرهنة على القناعة، أو هم يتوزّعون على أقل تقدير إلى فريقين رئيسيين؛ التأسيسيين *(Foundationalists)* والترابطيين *(Coherentists)*. ناهيك عن وجود التوثيقيين *(Reliabilists)* في مقابل التقليديين، وهم من يرون أن البرهنة بالرغم من كونها شرطاً لازماً للعلم أو المعرفة، لكنهم لا يتعاملون معها بمعنى كفاية الأدلة أو الشواهد.

يعتقد التأسيسيّون أن القناعات التي تعتبر معرفةً أو علماً تنقسم الى قسمين رئيسيين: القناعات الأساسية وهي المبرهنة لوحدها من دون الاعتماد على قناعات أخرى. والقناعات الفوقية أو غير الأساسية التي تُبرهَن ابتناءً

على القناعات الأساسية عن طريق سلسلة من الاستنتاجات والاستدلالات المعتبرة. وحسب هذه الرؤية، أتصور أن القناعات المنبثقة عن التجارب الدينية لا تكون مبرهنة إلاّ إذا كانت من القناعات الأساسية للشخص، وإلاّ تعذّر إثباتها والبرهنة عليها بأي استدلال أو استنتاج مهما كان متيناً.

طبقاً لنظرية الترابطيين لا توجد قناعة مبرهنة يمكن أن تكون أساسية، ودرجة برهنتها ترتبط بدرجة ارتباطها بباقي قناعات الشخص. وثمة اختلاف طبعاً حول معنى هذا الترابط. البعض يعتبرونه انسجاماً والبعض يرونه تبييناً وإفصاحاً، والبعض يعدونه حمل شيء على شيء والبعض يأخذونه بمعنى المعقولية النسبية. وبدون أن نخوض في شرح هذه المفاهيم الأربعة، أقول إجمالاً: إنه طبقاً لهذه الرؤية يمكن اعتبار القناعات المنبثقة عن التجارب الدينية مبرهنة بشكل أو بآخر.

ووفقاً لآراء التوثيقيين، فإن القناعة مبرهنة حينما تكون حصيلة عملية أو منهج مجاز، حتى لو لم يفطن صاحب القناعة ذاته للشيء الذي جعل قناعته مبرهنة. وحسب هذه الرؤية أيضاً يمكن أن تكون القناعات المتأتّية عن التجربة الدينية مبرهنة.

والخلاصة: هي أن قيمة وحجية التجربة الدينية من الناحية المعرفية تتوقف تماماً على مذهبنا بخصوص قضية البرهنة المعرفية. وعموماً فإن المنحى الخارجي أو الانفتاحي *(Externalist)* والتوثيقية أبرز أنماطه، اشد ميلاً لاعتبار التجارب الدينية ذات قيمة وحجية. بينما المنحى الداخلي أو الانطوائي *(Internalist)* والتأسيسية والترابطية أشهر صنوفه، أقل نزوعاً صوب الاعتراف بالحجية المعرفية للتجارب الدينية.

○ هل تفيدنا التجربة الدينية في البرهنة (Justification) المعرفية على القناعات والمعتقدات الدينية؟ وإذا كان الجواب إيجابياً، فبأي شكل من الاشكال؟

❑ لغنهاوزن:

أنا شخصيا لا أعتقد أن بالإمكان استخدام التجربة الدينية للدفاع عن المعتقدات الدينية. ولا تبدو أدلة جون هيك وسوين برن في هذا الباب مقنعة. وفضلاً عن هذين حاول كتّاب آخرون نظير بلانتينجا التدليل على عدم الحاجة لبرهنة المعتقدات الدينية مع وجود التجربة الدينية.

❑ ملكيان:

ما من شك في أن الشرط اللازم لقدرة التجربة الدينية على برهنة المعتقد الديني هو تمتعها بالقيمة والحجّيّة المعرفية، وهذا موضوع السؤال السابق. لنفترض أن جواب السؤال السابق كان إيجابياً وأن التجربة الدينية لها قيمتها المعرفية. عندها ستكون التجربة الدينية من دعامات المعتقد الديني. ولكن هذا ليس شرطاً كافياً؛ لذلك ما يزال السؤال قائماً: هل بامكان التجربة الدينية أن تلعب دوراً كدعامة معرفية للمعتقدات الدينية؟

النقطة الأولى: التي يجب أن تتجلّى في هذا المقام هي أية تجربة دينية نريد جعلها دعامة معرفية لأي معتقد؟ لا شك أن تجربة دينية من النوع الذي يسميه الفيلسوف الالماني رودولف اوتو *(Rudolf Otto)* (١٨٦٩ ــ ١٩٣٧) تجربة جنائنية *(Numinous experience)* لا يمكنها إطلاقاً أن تكون برهاناً للمعتقدات الدينية البوذية. وتجربة وحدة الأشياء لا يمكن أن تتبدّى كدعامة للاعتقاد بإله متشخص شخصي (أو على غرار الانسان *Personal*).

النقطة الثانية: أي الأشخاص نريد أن نجعل التجربة الدينية دعامة معرفية لمعتقداتهم الدينية، صاحب التجربة ذاته، أم غيره من الأفراد؟ لا شك أن

التجربة الدينية إذا كانت دليلاً على المعتقد الديني لصاحب التجربة فإن هذا لا يعني بالضرورة كونها دليلاً على معتقدات الآخرين.

النقطة الثالثة: هل يراد أن يكون النوع الأول من التجارب الدينية سنداً للمعتقدات الدينية، أم النوع الثاني منها أم النوع الثالث؟ وواضح هنا أيضاً ان النوع الأول ذو قابلية اكبر على إسناد وبرهنة المعتقدات الدينية. ثم يليه النوع الثالث، أما النوع الثاني فيأتي في المرتبة الأخيرة.

بإيضاح هذه النقاط نقترب تدريجياً من الإجابة. بعض فلاسفة الدين مثل ميلز يرون أن التجارب الدينية بالرغم من ثبات وقوعها إلاّ أنها لا تبرهن على أي معتقد ديني. وأنا أعتقد أن هذه الآراء مدخولة غير ناهضة، إذ يمكن القول: إن بعض التجارب الدينية يمكنها أن تكون سنداً لبعض المعتقدات الدينية لدى بعض الأفراد. من ناحية أخرى فإن أصحاب التجارب الدينية أنفسهم يؤكدون بكل إصرار أنها تنطوي على علم أو معرفة خاصة بالعالم الواقعي، والمعتقد المنبثق عن هذا العلم أو المعرفة من جملة أوثق القناعات وأقوى المعتقدات التي تبنّوها طوال أعمارهم على الاطلاق. فإذا كان مثل هذا المعتقد عين قضية من قضايا الدين، كيف يمكن رفض قيمة التجربة الدينية في البرهنة على هذا المعتقد الديني؟ طبعاً هذه القيمة خاصة بصاحب التجربة دون غيره.

من جانب آخر، من لم يكن صاحب تجارب دينية، يمكنه بطريق غير مباشر أو استنتاجي أو استدلالي، الايمان بأن قسماً من التجارب الدينية تمثّل أدلة لبعض القناعات الدينية. وصيغة ذلك كما يلي: ثمة تجارب دينية نقلت ورويت وتواترت رواياتها الى درجة بلغ شيوعها ورواجها حداً يضاهي شيوع التجارب والإدراكات الحسية. وكما يحصل في التجارب والادراكات الحسية تواتر ينفي احتمال تواطئ كل الرواة على الكذب، ففي التجارب الدينية أيضاً لا يبقى احتمال عقلائي على كذب جميع الرواة. وعليه يمكننا حمل روايات هذه

التجارب الدينية على الصحة، واعتبارها مطابقة لمعتقدات الرواة وأصحاب التجارب. ولكن مطابقة القول للاعتقاد (الصدق الأخلاقي) شيء، ومطابقة الاعتقاد للواقع (الصدق المنطقي) شيء آخر تماماً، غاية ما أحرزناه لحد الآن مطابقة أقوال مدّعيي التجارب الدينية لمعتقداتهم. فمن اين لنا الوثوق بمطابقة معتقداتهم للواقع؟ هنا إما أن نقرر أن التجارب الدينية من سنخ العلوم الحضورية لا تقبل الخطأ، أو نعتبرها على الأقل في مستوى الادراكات الحسية العادية، فنقرر لها ذات القطع واليقين العيني *(Objective)* التي نقررها للادراكات الحسية. الأخذ بأي واحد من هذين السبيلين يحتاج الى الدليل طبعاً. فإذا توفر لنا الدليل على صحة أحد السبيلين، وبالتالي أحرزنا الصدق المنطقي لروايات تجارب دينية خاصة، في هذه الحالة إذا تطابقت هذه الروايات مع قضايا دينية معينة كان بمقدورنا الاستنتاج أن تلك الروايات بمثابة سند معرفي لهذه القضايا.

على هذه الشاكلة نجد توماس مرتون *(Thomas Merton)* يكتب في كتابه «عرفاء الزِن واستاذته» حول كتاب جوليان نورويتشي *(Julian of Norwich)* اكبر عرفاء بريطانيا: «يجب التأكيد أن كل كتاب هذه السيدة من ألفه الى يائه كتاب آفاقي، رغم أنه بتمامه كتاب شخصي في نفس الوقت. لا يمكن اعتبارها مجرد تقرير مبهج لتجارب أنفسية. إنه وثيقة تدل باسلوب بليغ وفصيح على صحة تعاليم وسنن الكنيسة الكاثوليكية، وشرح وتفسير عرفاني حقيقي منبثق عن المراقبة، لتعاليم المذهب الكاثوليكي الأساسية» (ص ١٤١).

○ ماهي في رأيكم الآثار التي تتركها التجربة الدينية على شخصية وسلوك صاحبها؟

❑ لغنهاوزن:

تلعب التجربة الدينية دوراً عظيماً في التطور الديني لصاحبها. مضافاً الى أننا لا نستطيع تصوّر الحياة الدينية بدون تجارب دينية. لكنني أعتقد أن التركيز على التجربة الدينية بهذا المعنى لا يمكنه أن يساعدنا كثيراً. مثلاً في الثقافة الاسلامية تشتهر التجارب الدينية والعرفانية اشتهاراً واسعاً بين العرفاء، لكن أياً منهم لم يتطلع الى التجربة الدينية، وإنما طمحوا الى المعرفة، الى معرفة بالله خصوصاً.

❑ ملكيان:

إ ذا أردنا تلخيص كل الآثار الايجابية التي تتركها التجربة الدينية ـ كما يعتقد علماء نفس الدين ـ على شخصية وسلوك صاحبها في عبارة واحدة قلنا: إن التجربة الدينية تخلق نوعاً من الرضا الباطني العميق جداً لدى صاحب التجربة.

○ من هم الذين تعتقدون أنهم كانوا أصحاب تجارب دينية أصيلة؟

❑ لغنهاوزن:

نظراً للحيثيات المذكورة عن التجربة الدينية، فإن جميع المتدينين أصحاب تجارب دينية. من المحال أن لا تكون للمتديّن تجربة دينية، خصوصاً التجارب التي تتضمن توجهاً خاصاً للأمور الإلهية. الدعاء والصلاة و... كلها تجارب دينية.

الدين
في العالم المعاصر*

السيد محمد خاتمي

* عالم دين، ورئيس الجمهورية الإسلامية في ايران. ترجمة: حيدر نجف. قضايا اسلامية معاصرة. ع ١٦-١٧.

قبل الخوض في صلب الموضوع، أرى من الضروري الإشارة الى بعض النقاط التي هي بمثابة المقدمة للبحث.

التنمية والحداثة:

حينما تذكر التنمية يتبادر الى الذهن قبل كل شيء مفهوم التنمية الاقتصادية، باعتباره الوجه الأوضح لهذه المفردة، بيد أن هذا الوجه من التنمية ليس هو التنمية بتمامها، فالتنمية عملية إنسانية معقدة، لها تمظهراتها الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية المتنوعة؛ لذلك كان التركيز على جانب بذاته وإغفال الجوانب الأخرى مفضياً الى الغموض والالتباس، ومانعاً من بلوغ نتيجة مقبولة من البحث، أو إيضاح للمسألة على أقل تقدير.

التنمية بطبيعتها ظاهرة اعتبارية، فالبعض يستنبط من الحياة الاجتماعية وجود ظاهرة معينة يطلق عليها اسم التنمية. وقد يكون هنالك في نفس الوقت أشخاص آخرون لا يعتبرون هذه الظاهرة من التنمية في شيء.

على كل حال شاع اليوم أن تطلق كلمة التنمية على حالات معينة من حياة المجتمعات. وينبغي هنا التنويه الى عدم التقيّد والتشدّد في اللفظ والمصطلح، لكن كل باحث لابد أن يحدد مسبقاً مراده من هذه المفردة.

التنمية بمعناها المعاصر هي في اعتقادي إقامة نظام للحياة على أساس معايير وموازين الحضارة الغربية، فإذا انتظمت الحياة في مجتمعٍ ما على أساس هذه المعايير يقال: إن التنمية قد حصلت فيه، وإلاّ فالتنمية غائبة عن ذلك المجتمع. من هنا تُقسّم البلدان الى متقدمة ومتأخرة ونامية. البلدان المتقدمة هي مهد الحضارة الحديثة، وفيها تصاغ النماذج والمناطات التي تجري

الحياة وفقها هناك.

أما البلدان المتخلفة أو النامية فهي التي تسعى لاقتباس النماذج من الغرب، وطبعاً تحاول من أجل ذلك التخلي عن تقاليدها الموروثة، أو على الأقل إعادة صياغة هذه التقاليد وأقلمتها مع ظروف ومقتضيات الوضع الجديد.

إذن فالتنمية هي الحياة وفق النماذج والمعايير السائدة في الحضارة الغربية.

وعليه تكون أهم قضية أو «القضية الأم» بالنسبة لنا كمواطني بلد غير داخل على كل حال في منظومة الحضارة الغربية، هي طبيعة العلاقة التي يمكن أو يجب أن تربطنا بالحضارة الحديثة (بروح هذه الحضارة طبعاً وليس بمظاهرها)، وأقصد من روح الحضارة الحديثة ما يصطلح عليه بالتجدّد أو الحداثة *(Modernity)*.

ما هي علاقتنا الحالية بالحداثة؟ وكيف يجب أن تكون؟ هذه هي قضيتنا الرئيسية، التي أعتقد أنها إن لم تعالج ظلّ حديثنا عن التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية حديثاً ناقصاً.

هنا تنبثق أمامنا أسئلة، ويستغرق طرح الأسئلة القسم الأعظم من هذا البحث. والواقع أننا في مرحلة تحتّم علينا طرح الأسئلة بصيغة صحيحة، فما لم تطرح الأسئلة وتوضّح، لن يكون ثمّة أمل في معالجة الإشكالية.

إذا كانت قضيتنا الأم تدور حول محور طبيعة العلاقة التي تربطنا أو التي يجب أن تربطنا بالحضارة الحديثة، فالسؤال هو: هل الطريق الوحيد للتقدم والازدهار التاريخي هو الطريق الذي سار فيه العالم الغربي؟ أي هل يتحتّم على كل من يريد التقدم والازدهار التاريخي السير في ذلك الطريق، أم أن التقدم لا ينحصر بالتنمية بمفهومها الغربي؟ وإن لم يكن منحصراً، فما هي الخيارات والحلول الأخرى التي أمام البشر لبلوغ التقدم؟

والخلاصة، هل التنمية بمفهومها المعاصر تساوي التقدم، أم انه يمكن

تفسير وطرح التقدم في شكل آخر؟

على افتراض أننا قلنا بضرورة أخذ التنمية بمعناها الغربي، هل نستطيع عقلاً ومنطقاً التوفر على التنمية؟ فإننا حينما نفتقر للسوابق والمقدمات الغربية، هل يكون بمقدورنا الوصول الى النتائج التنموية التي وصل اليها الغرب؟

من المعلوم أن الغربي انطلق في حركته من القرن الثاني عشر الميلادي، وفي القرن السادس عشر ظهرت الروح العاطفية والفنية للحياة الحديثة في النهضة الأوربية، وتبدّت وجهتها السياسية في الفكر الميكافيلي، وتجلّت عقليتها الفلسفية في الفكر الديكارتي، ثم توالت التطورات وظهرت الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية تباعاً، حتى بلغت الحضارة الغربية ما هي عليه اليوم.

وإذا كنّا نفتقر لهذه السوابق، فهل يمكننا بلوغ التنمية، حتى لو قلنا بضرورة قبولنا بالتنمية؟ وإذا كان بامكاننا ذلك، فهل سيسمح لنا الغرب بالسير في طريق التنمية، من دون أن يخلق لنا العقبات تلو العقبات؟ هذا بلحاظ الوضع الحالي للغرب، أي بملاحظة السمة التي تمتاز بها الحضارة الغربية، والتي تمنحها طابعاً عالمياً، وتجعل الغرب سلطة عالمية موضوعها الإنسان، دون القومية أو الطائفية أو العنصرية، فتكون له طبعاً شبكات اقتصادية ومعلوماتية وعسكرية وسياسية واسعة في مختلف أصقاع العالم.

وبعبارة أخرى، على افتراض أن مثل هذا الأمر ممكن منطقياً، فهل هو ممكن عملياً في هذا العالم الخاضع لسيطرة الحضارة الغربية؟ وهل يطيق الغرب أن يسلك بلد شرقي الطريق الذي سلكه هو، ليصل الى ما وصل إليه؟

قد يجيب أحد بالإيجاب، ويسوق مثال اليابان لإثبات صحّة جوابه، ولكن ينبغي القول: إن اليابان انطلقت قبل مئة عام، حتى وصلت الى ما وصلت إليه اليوم، ثم إن التطورات التي ظهرت في الغرب في الماضي لا تقاس بما لديه اليوم من تطورات، أي أن سرعة التطور في الغرب اليوم لا تقبل المقارنة بسرعة

التطور فيه قبل مائة عام، فتراكم التطور يحصل بمتوالية هندسية، وبالتالي لا يمكن القول: إن سرعة التقدم في الغرب اليوم اكبر من سرعته قبل مئة سنة بمئة مرة، بل الصحيح أنها اكبر بأضعاف المرات، أي أن البون الذي كان يفصل اليابان عن امريكا أو اوروبا قبل مئة عام أقل بكثير من الفاصل الذي ينأى بنا عن العالم الغربي اليوم.

على كل حال يتلخص سؤالي في: ما هو موقفنا في العالم وماذا ينبغي أن نفعل؟

نمط علاقتنا بالغرب:

على صعيد الإجابة عن هذا السؤال (ما هي علاقتنا بالغرب؟) كانت هناك أطروحتان، وما تزالان موجودتين بشكل من الأشكال. كلا الأطروحتين ناجمتان عن نوع من التسطيح. ورغم أنهما أخذتا اليوم شكلاً مزوّقاً، وظاهراً علمياً بعض الشيء، بيد أنني أرى أنهما مجرد تطورات لحالتين شعوريتين ليس إلاّ.

الأولى حالة الضغينة والحقد على الغرب، والثانية حالة الهيام والانبهار بالغرب، فحينما احتككنا بالغرب ونحن أصحاب حضارات كبرى في الماضي، انتابت البعض منّا ضغينة حادة تجاه الغرب، وفي المقابل انبهر فريق آخر بالغرب، وتصاغر أمامه، وكان نمط التعبير عن هاتين الحالتين في البداية نمطاً مباشراً سافراً، ولكن الفريقين حاولا بعد ذلك تقديم مشاعرهما النفسية هذه مغلّفةً بأوراق جذّابة من البراهين والاستدلالات.

فما هما هاتان الأطروحتان؟

الاطروحة الأولى:

في الإجابة عن السؤال الأساسي الموما إليه، تذهب الاطروحة الأولى الى أنه: ليس أمامنا غير الطريق الذي سلكه الغرب. مسوّغ ذلك أننا إن كان ولابد

لنا من التوفر على التنمية الاقتصادية والصناعية، والأخذ بالعلوم كمكتسبات إنسانية إيجابية، واقتباس ثمار العلوم التجريبية، إذا كنّا مضطرين للأخذ بكل هذه الظواهر، ينبغي أن نعلم أن التنمية العلمية والتقنية والاقتصادية تستلزم تحولات في مرافق الحياة الأخرى، فسياستنا لا يمكن أن تبقى سياسة العصور الماضية، بينما يكون اقتصادنا معاصراً، ولا أن تبقى كل اعتباراتنا الثقافية ماضوية، ويتحول اقتصادنا إلى اقتصاد حديث متطور، أو نريد التوفر على تنمية تكنولوجية، من دون أن يطرأ أي تحول على النسق الإداري الذي نعمل به، فمن أجل أن نكون أصحاب تنمية اقتصادية لابد لنا من التسليم بالتطور في باقي مرافق الحياة، وهذا التسليم للتطور ما هو إلاّ الحداثة.

وخلاصة خطاب هذه الفئة: إذا أردنا التقدم والبقاء ليس لنا إلاّ السبيل الذي سلكه الغرب، وهذا السبيل يقتضي القبول بـ «العقل» الغربي، أي العقلية الغربية التي تنظر للأمور بطريقة نسبية، وتعالج مشكلاتها بالتجربة والخطأ، وليس للإنسان المعاصر أي ملاذ لحل مشكلاته سوى هذا العقل المشترك بين البشر.

إذن فهم يقولون: إن ما مضى مضى، وعلينا التخلّي عنه، ودخول العصر الحديث، فلا نكون غربيين في الظواهر وحسب، بل نكون غربيين حتى الجذور، ونستلهم أساس الحياة الغربية والعقل الغربي.

أعتقد أن هذا الحل فيه الكثير من التبسيط، فأولاً يقتضي هذا الحل فرضية مسبقة أخذها دعاتُهُ أخذ المسلمات، وهي أن الحقيقة ظاهرة تاريخية، بمعنى عدم وجود أية حقيقة ثابتة، وبالتالي فإن الحضارة الغربية اليوم ليست آخر وأحدث ثمار التجربة البشرية، وإنما أصدقها تعبيراً عن الحقيقة، والحقيقة التي أوجدت الحضارة الإسلامية تنتمي الى ما قبل عشرة قرون، وقد انقضى زمنها اليوم، فالحقيقة تحوّلت طوال التاريخ، وهذا هو معنى أن الحقيقة ظاهرة تاريخية.

إذن حينما بلغ الغرب نتائج معينة في الزمن الحاضر، وبنى حياته على أساسها، فإنه قد أصاب أكمل التجارب الانسانية، وأفضلها وأصدقها تعبيراً عن الحقيقة، وما علينا إلاّ اتباعه. ظروف الحياة تقتضي أن نكون معاصرين، وإحدى القضايا الرئيسية في الفكر الغربي المعاصر هي تاريخية الحقيقة هذه، والتي ربما كان هيغل أول وأصرح وأفضل من طرحها.

حتى إن معارضي هذا الفيلسوف تأثروا به بشكل ما من الأشكال، وحتى من يرفضون النزعة التاريخية والفهم التاريخاني، لا يعارضون إجمالاً أن تكون الحقيقة حالة تاريخية يؤثر فيها الزمان والمكان، بمعنى أن الحقيقة أمر نسبي.

أما إذا رفض الباحث هذا الرأي رفضاً حاسماً، وأكد وجود حقيقة ثابتة لا تتغير، فإنه لن يوافق بالضرورة فكرة أن كل ما هو أحدث أقرب الى الحقيقة، أو هو أحق.

طبعاً الواجب الإنساني يقتضي أن تكون لنا علاقتنا بهذه الحقيقة الثابتة، ولتكن النتائج ما كانت، وليس من الضروري أن تكون النتيجة ما وصل إليه الغرب من تطور وتقدم. أي أن الغربي ارتبط بهذه الحقيقة الثابتة، فكانت نتيجة ارتباطه ما هو عليه اليوم، أما أنا فقد أرتبط بها ارتباطاً آخر، وأنتهي الى نتائج أخرى.

النقطة الدقيقة التي أريد التأكيد عليها، هي أننا حتى لو اعتقدنا بوجود حقيقة ثابتة، فهذا لا يمنع من القول بأن علاقة الإنسان بهذه الحقيقة ظاهرة تاريخية (متغيّرة)، فلو أن قوماً أقاموا علاقة مع هذه الحقيقة في زمان ومكان معينين، لا يعني هذا أننا لابد أن نأخذ بعلاقتهم تلك الى الأبد، وانما بإمكان البشر إقامة علاقات مختلفة مع الحقيقة، وبالتالي يبدو الارتباط بالحقيقة الثابتة ظاهرة تاريخانية، أما إذا لم تكن الحقيقة تاريخانية فلن يكون الأحدث أقرب الى الحقيقة.

إضافة الى هذا قد يقول قائل: إن مقتضيات الزمان والمكان ليست ظواهر

جبرية خارجة عن إرادة الانسان تماماً، فالإنسان مختار على كل حال، ويتمتع بنسبة كبيرة من الحرية. حرية الانسان واختياراته هي التي تصنع الظروف، ومن الخطأ حبس الإنسان في الشيء الذي صنعه بنفسه، والقول: إن مقتضيات الزمان، وهي من صنع الإنسان، أجبرت الإنسان على السلوك الفلاني.

الكثيرون يرفضون هذا الرأي، فالذي يقول: إن الإنسان حر ومختار، مع أنه يجب أن يكيف حياته مع الكثير من المقتضيات، ولكن ليس مع جميع هذه المقتضيات بالضرورة، فالإنسان قادر على تغيير المقتضيات، وهذا ما يجعل رأيهم منطوياً على الكثير من التسطيح والسذاجة.

ثم إننا حتى لو أردنا أن نكون غربيين، فهل يتحقق ذلك بمجرد إصدار دساتير ممّن توصّلوا الى هذه النتيجة؟ كان للغرب تجربته التي أحاطت بها الملابسات التي تغيّرت اليوم بشدة، وتركت مكانها لملابسات أخرى، فمن أجل أن يبدأ الغرب عهداً تاريخياً جديداً، يدل عليه في القرن الثاني عشر والثالث عشر - كما ذكرت - علامات تدل على بداية انقطاعه عن حضارة القرون الوسطى، ثم تراكمت هذه العلامات طوال الزمن، حتى تبلورت في صورة حضارة جديدة.

حينما كان الغرب يخوض تجاربه لم يواجه أية مشاكل أو معيقات خارجية، كانت كل مشكلاته داخلية تتمثل في تضارب مصالح القوى المختلفة داخل المجتمع، فبعض القوى طالبت ببقاء الوضع الموجود، وأخرى أرادت تغييره، ونشب الصراع بين الجانبين مما أدى الى أن يكمِّل أحدهما الآخر، في خضم عملية تدافع حضاري طبيعية.

سار الغربيون في هذا الطريق، حتى انبثق العقل الحديث والحضارة الحديثة عن المجتمع الغربي، أما نحن فنريد أن نخوض تجاربنا، ونقف على أقدامنا، في عالم تسوده ظلال الحضارة الغربية، وتعمل فيه كمعيق يعرقل حركة المجتمعات، التي تريد النهوض. بتعبير ثانٍ، يتوافر الغرب على إمكانات هائلة،

يستخدمها لتوجيه جهود الآخرين بالاتجاه الذي يكفل مصالحه.

إذن ينبغي الالتفات بدقة الى الفوارق بين حالنا المعاصرة، وحال الغرب الذي بدأ تجربته الحديثة بعد القرون الوسطى.

النقطة الأخيرة التي أسجلها كإشكال على هذه الأطروحة، هي أن شعار التغرّب، واستلهامٍ العقلية الغربية، والتحرك على هديها في طريق التنمية، إذا كان شعاراً جذاباً ومعقولاً في القرن الثامن عشر، فمن الخطأ القبول به اليوم بشكلٍ مطلق كحل لمشكلاتنا، والقول: إن سبيل السعادة الوحيد أن نكون غربيين تماماً.

في القرن الثامن عشر شعر الانسان الغربي أن العلوم التجريبية حلّت محل الدين والميتافيزيقا، أو انها ستحل عمّا قريب محلهما، والنجاحات المضطردة التي حققها الغرب شجعت الغربي على ترسيخ ايمانه بهذه الفكرة، فجزم بأن هذه النجاجات ستتوالى وتتراكم في المستقبل، والحد النهائي هو ما وصل إليه الإنسان الغربي.

مثل هذا التفاؤل غير متوفر في الوقت الحاضر، فالغرب يعاني من أزمة، والغربيون أنفسهم يفكرون بما بعد الحداثة، بعض المفكرين الغربيين على أقل تقدير يطرحون فكرة ما بعد الحداثة.

والنتيجة هي أن الغرب اليوم لا يأمل بجد ـ كما كان بالأمس ـ أن يعالج جميع معضلات الإنسانية.

إذا كان الاعتقاد يوماً ما أن العلم بإمكانه التعويض عن كل الأفكار والتأملات والمعتقدات، فإن العلم في زماننا هذا، وحسب تعبير أحد كبار فلاسفة العلم: ليس سوى فرضيات غير مدحوضة. إذن فالعلم الذي كان من المقرر أن يذلّل كل معاناة البشرية ليس إلاّ فرضيات لم تدحض بعد.

وعلى أية حال يفكر الغرب ذاته اليوم بما بعد المرحلة التي هو فيها. وفي مثل هذه الظروف وبلحاظ الأزمات التي أوجدها العالم الغربي لنفسه

وللآخرين، هل من الحكمة تبني أطروحة التغرّب من أعلى الرأس الى أخمص القدمين؟!

الأطروحة الثانية:

تقول هذه الاطروحة: إنني صاحب ماضٍ مفعم بالمفاخر، وفوق كل هذا، يشكل الدين والعقيدة أساس تاريخي وأمسي الزاهر. ديني هو الحق، وعليّ التمسك به، والثقافة الغربية تتضارب مع الحق الذي أنا عليه، وهذا التعارض قائم، إنْ من الناحية الفكرية، وإنْ من حيث المصالح المادية.

فالغرب **أولاً:** نبذَ الدين والتدين، ليصل الى ما هو عليه اليوم، والحضارة الحديثة حضارة غير دينية على أقل تقدير.

وثانياً: حتى لو كان للدين بعض الدور في العالم الغربي، فهو الدين المسيحي الذي نعتبره نحن المسلمين ديناً محرَّفاً. وعليه من الخطأ مقارنة الديانة المسيحية بالدين الإسلامي.

ثالثاً: حتى لو لم يكن الدين المسيحي محرّفاً، فهو منسوخ بالدين الإسلامي المبين، والمسلم اليوم هو الذي يمثّل الحق بتمامه، وهذا الحق سبق أن تبلور بشكل عملي في الماضي الإسلامي، وبالتالي فالحل هو حراسة هذا الحق وصيانته، ومن أجل ذلك لابد من الوقوف بوجه الغرب. وبعبارة أخرى، لا مندوحة من مناوءة الغرب لتكريس الحق الإسلامي.

ويسعى البعض أن يطلقوا آراءً ذات طابع اكثر عصرية وأشد جاذبية، إلاّ أن لباب القضية هو ما أشرنا اليه، فما هو هذا الحق الذي ينبغي الحفاظ عليه؟

ما يقصدونه من الحق تقاليدهم الذاتية، التي لا يسمحون بتعرضها لأي تحوّل أو تغيير، فهي تقاليد وأعراف يجب أن تبقى على حالها بدون أي تغيير، والى جانب ذلك لابد من اقتباس العلوم والتكنولوجيا الحديثة، بمعنى أننا نستقي الحضارة الغربية من دون التخلّي عن تقاليدنا. وإذا عارض هذا المنحى

معارض، وزعم بامكانية النظر للاسلام من زاوية أخرى، فسيواجه مختلف صنوف التهم.

مامضى لن يعود:

هؤلاء في الواقع حداثيو المعالجة (الأطروحة) الثانية لا يعارضون العلم والصناعة، إلاّ أنهم يناهضون الثقافة الغربية برمّتها وبكل تفاصيلها، ويتصورون أنهم يعالجون الإشكالية بهذه الطريقة.

والذي يبدو هو أن هذا الحل بدوره غير مجدٍ، ولا هو منطقي، فالماضي ماضي، ولو لم يكنٍ أوانه قد فات لما مضى، ولكان حاضراً اليوم أيضاً، فما مضى لن يعود أبداً. وإذا كان لنا ماضٍ مفعم بالمفاخر وأنواع الفتوحات، فإن البشرية خاضت بعد ذلك تجارب كثيرة، تزدحم هي الأخرى بالإنجازات والمفاخر.

ما بيننا وبين ماضينا ظاهرة عملاقة اسمها الحضارة الغربية، لها مكتسباتها ومفاخرها الكبرى، ومن مجافاة العقل والإنصاف التنكر لهذه التجربة العظيمة وتجاهلها، ونبذها بالكامل، لتعارضها معنا.

أما القول: إن ماضينا هو الحق، وإننا لن نتخلى عن هذا الحق، فيواجهه السؤال: أي حق؟ وسيقولون: إنه الإسلام.

وهذا الجواب أيضاً يفضي بالضرورة الى السؤال: أي إسلام، إسلام ابن سينا، أم إسلام الغزالي، إسلام صلاح الدين الأيوبي، أم إسلام ابن عربي، إسلام إخوان الصفا، أم إسلام السربداران، إسلام أهل الحديث والتحجر، أم إسلام أهل العقل والتدبر، الإسلام الذي يُختزل من الفه الى يائه في علم الفقه، أم الإسلام الذي يرى الفقه ظاهر الدين وقشوره، وحقيقة الدين شيء وراء هذه القشور؟ هل هو الإسلام العرفاني، أم إسلام آخر؟

لا يمكن مطلقاً التنكّر لوجود تصورات وقراءات متنوعة للحق. وفي الماضي

الإسلامي ساد أحياناً فهم معين للحق، وغلب أحياناً أخرى فهم آخر. فهل من الصحيح أن نقبض بكل قوة وجمود على تصورات آبائنا للدين، ونقول: إنها الحق المطلق الذي ينبغي الإبقاء عليه؛ لأنهم التزموا بهذه التصورات، وشيدوا على أساسها حضارتهم؟

الذي أراه هو أن بامكاننا إعادة النظر في تصوراتنا عن الإسلام، في ذات الوقت الذي نبقى فيه أوفياء للحق، ورغم أن الحق واحد إلاّ أنّ من الممكن تكوين تصورات متباينة بخصوصه.

أنصار الأطروحه الأولى نظروا الى الغرب بنوع من الانبهار والانهزامية، وأصحاب الاطروحة الثانية تعاملوا مع التجربة الغربية الحديثة بانزعاج وتذمر، لكنني أعتقد أن كلا المنهجين لن يفضيا الى نتيجة مرجوّة، والواقع أنهما لم يفضيا لحد الآن.

وراء كل هذه الأسئلة والأجوبة والتصورات والاقتراحات تكمن حقيقة لا يمكن التغاضي عنها، وإلاّ واجهتنا مشكلات عديدة. الحقيقة هي أن راهننا اليوم مهما كانت طبيعته لم نكوّنه باختيارنا وإرادتنا، أي أننا لسنا نحن الذين انتخبناه بمحض إرادتنا في التاريخ، وإنما فرض علينا، وكان سيفرض على كل قوم لو كانوا مكاننا وتعرضوا لظروفنا.

لقد غادرتنا الحضارة في القرون الأخيرة، ذلك أن كل حضارة لابد أن تطوي حقبة ازدهارها، لتنتهي الى الانحطاط والأفول. وإذا فقدت الحضارة خلاقيتها وتوالدها الفكري والعملي، ولم تعد قادرة على تلبية حاجات الإنسان الروحية والفكرية والمادية، فسوف تموت، وينجرف أصحابها تلقائياً الى اتخاذ مواقف انفعالية، أي لا تعود لديهم القدرة على التفكير والاختيار.

وقد واجهنا مثل هذه الظروف قبل قرون، والراهن الذي نعيشه اليوم ثمرة لتلك المواقف المنفعلة، ولظاهرة انعدام القابلية على التفكير، أو تفسخ وقدم الافكار التي كانت يوماً ما أساس حضارتنا، وهي اليوم أساس جمودنا

وانفعالنا، وفقداننا القدرة على الاختيار والابتكار. إنه واقع فرض علينا، ولم نختره بمحض إرادتنا.

بيد أن السؤال الذي يطرح هنا: هل سيكون الأمر على هذه الشاكلة في المستقبل أيضاً، أم نستطيع أن نختار لمستقبلنا، ويكون لنا دورنا الفعّال في خلقه؟

مهما كانت الإجابة، فإن المبدأ الذي سأشير إليه الآن يبدو قطعياً لا مناص منه، وهو أننا لن نبلغ المستقبل إلاّ باجتيازنا الحداثة، فهي طريقنا، ولابد لنا من المرور بها، كي نصل الى المستقبل. طبعاً هذا لا يعني أننا يجب أن نقبل بكل أبعاد ووجوه الحداثة، ونذيب كل تقاليدنا وماضينا في هذه الحداثة. لكننا لابد أن نمر بها على كل حال، ومن أجل أن نجتاز مرحلة ما بسلام غانمين، لابد أن نكون يقظين منتبهين.

واقع المتدين في العالم المعاصر:

كانت هذه بضع نقاط تمهيدية لها علاقتها الماهوية بما أريد طرحه، والمتمثل بموقع الدين في عالمنا المعاصر. ويمكن بلورة هذا الموضوع بالسؤال: ما هو واقع الدين في عالمنا المعاصر؟ ولو طرحنا السؤال بمزيد من الدقة قلنا: ما هو واقعنا كمسلمين متدينين في العالم المعاصر؟ أتصور أنني حين أقول نحن المسلمين المتدينين، فقد رسمت وجهة البحث ومرامه.

إنني أطرح سؤالي حول موقع الدين في العالم المعاصر بصفتي مسلماً يريد أن يعيش عصره، ويترقّب مستقبلاً يروم أن يلعب فيه دوراً مؤثراً، أي أن سؤالي في الحقيقة سؤال داخلي، فغير المسلم أو الذي يحمل تصورات مختلفة عن الإسلام قد لا يطرح هذا السؤال على نفسه والآخرين بنفس الصورة.

حينما نسأل: ما هو واقعنا نحن المسلمين في العالم المعاصر، لابد من ايضاح نقطتين:

الأولى: ما هو المقصود من «العالم المعاصر»، وهذا ما عالجناه وأوضحناه في بداية البحث الى حدٍ ما.

والثانية: ما هو مرادنا من هذه الـ«نحن»؟

ذكرت أن قصدي من «العالم المعاصر» هو الحضارة الغربية، فالسائد في عالمنا اليوم بشكل أو بآخر هو الحضارة الغربية. مثلاً حينما ألقي محاضرة على مجموعة من المستمعين في قاعة، أجد أن لاقطة الصوت، والنظارة التي أرى الناس من خلال عدساتها، والسيارة التي أقلّتني الى القاعة، وطراز البناية التي تجمعني بالمخاطبين، وأسلوب إدارة هذا النشاط الصغير الذي أقوم به، وغيرها الكثير من مقومات إلقاء محاضرة بسيطة، كلها إما أن تكون غربية مئة بالمئة، أو أنها متأثرة بشدة بمعطيات الحضارة الغربية الحديثة. وبالتالي حينما أقول: «العالم المعاصر» أقصد به إما العالم الغربي، أي الذي يكون ظاهره وباطنه غربياً، أو المتأثر بشدة بالحضارة الغربية، ولا يمكنه الفكاك من هذا التأثر.

طبعاً الى جانب المكتسبات الايجابية الكبرى التي حققها الغرب، كانت هنالك مشكلات ومعضلات تضمنتها الحضارة الغربية، وهذا هو حال كل ظاهرة بشرية، بيد أن معضلاتنا تبدو أضعاف معضلات الغرب، لماذا؟ السبب هو أن ثقافة الغربي منسجمة مع حضارته على أقل تقدير؛ لذلك لا يعاني من اهتزاز في شخصيته، بينما نواجه مشكلة مضاعفة تعزى إلى تأثرنا الشديد بالحضارة الغربية في مختلف جوانب حياتنا.

إن حياتنا متأثرة بالغرب، إلاّ أن ثقافتنا، أو أجزاء من ثقافتنا المهيمنة على أرواحنا وقلوبنا وأفكارنا، تنتمي الى حضارة انقضى عهدها، وهذا ما يخلق اضطراباً وتضاداً في دواخلنا. مثل هذا التضاد لا يعاني منه الغربي، فمشكلاته من سنخ آخر.

الحضارة والثقافة:

ولتبديد أي غموض بشأن هذه المسألة ينبغي أن أوضح قصدي من الحضارة والثقافة، إذ هناك من قد يعتبرهما شيئاً واحداً. ما أرمي إليه من كلمة الحضارة هو الآثار المادية للحياة الاجتماعية، وكل المؤسسات والتشكيلات التي تتضمنها هذه الحياة الاجتماعية. كالمؤسسات الاقتصادية والسياسية وغيرها، مما تتجسد فيها الحياة الاجتماعية.

أما الذي أقصده من «الثقافة» فهو القناعات والتقاليد الفكرية والعاطفية السائدة في مجتمع ما.

وبعد أن تموت الحضارة يحدث انفصام بين الثقافة والحضارة، فتبقى الثقافة في نفوس الناس رغم زوال حضارتهم، لذلك قد نجد حضارة بائدة ما تزال الثقافة التي صاحبتها قائمة في المجتمع، ولأن الحضارة بالنسبة للثقافة بمنزلة القاعدة والأساس، فإن الثقافة بعد اضمحلال حضارتها لا تفقد القابلية للتوالد والتطور وحسب، بل ويعتريها الضمور هي الأخرى بشكل تدريجي، لافتقادها الأساس الذي قامت عليه. هذا الفصام بين الحضارة والثقافة يسبب أزمات للمجتمع المنبثق عن حضارة معينة، ومشكلتنا أن ثقافتنا تنتمي لحضارة بادت، فتأثرت حياتنا بالحضارة الجديدة. هذا هو عالمنا المعاصر.

مفهوم «نحن»:

أما الـ «نحن» المطروحة في السؤال، فأقصد بها «نحن الإيرانيين المسلمين» . فما هو واقعنا ووضعنا نحن المسلمين الإيرانيين في العالم المعاصر؟

واضح أن المسلم الايراني صاحب حضارات عريقة في الماضي. قبل الإسلام كانت لنا حضارتنا التي استلهمها شيخ الإشراق السهروردي، حينما لم تقنعه الفلسفة المشائية، وذلك بعودته الى الحكمة الخسروانية التي أرادها طريقاً

جديداً يفتحه في وجه الفكر الإسلامي. صحيح أن جوانب من هذه الحكمة الخسروانية التي اعتمدها شيخ الاشراق كانت ذات طبيعة رمزية ووليدة إبداعه الذهني الخاص، ولكن لا يمكن على العموم إنكار الحضارة والثقافة والحكمة الايرانية قبل الإسلام.

وبعد الإسلام أيضاً كنّا أصحاب حضارة. ورغم أن الدين الإسلامي كان أساس الحضارة الإسلامية ومصدرها الأول، لكن ماذا سيبقى ـ بمقتضى الانصاف ـ مما نسميه حضارة اسلامية لو طرحنا منها الروح والعقل الايراني؟ إنها بلا شك ستكون شيئاً آخر، غير ما تحقق فعلاً في التاريخ، بمعنى أن رسول الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم وجد له قاعدة وإقبالاً نادراً في ايران، فتفتحت بذور الحضارة الإسلامية في قلوب وأرواح الايرانيين كأروع ما يكون التفتّح. ولو لم يكن الايراني مؤسساً للحضارة الإسلامية مئة بالمئة، فقد كان صاحب نسبة أساسية في تأسيس هذه الحضارة.

إذن نحن «المسلمون الايرانيون» من كانت لنا حضارتنا التي زالت الآن من الوجود، لكننا ما نزال نعيش آثارها وتركاتها الثقافية.

موقف المسلم في العالم المعاصر:

سبقت الاشارة الى أطروحتي حلّ رفضناهما بنحو من الأنحاء، ولهذا يبقى السؤال: ماذا يجب أن نفعل؟ قائماً كما كان. ماذا عليّ أن أفعل أنا المسلم في العالم المعاصر، بحيث لا أخسر إسلامي وهويتي التاريخية؟

لا أريد هنا أن أطرح بياناً حماسياً، بل أعتقد أن حياة البشر لا تصلحها البيانات والمشاريع المماثلة، فلقد كان «البيان الشيوعي» من أقوى البيانات في التاريخ، ونعلم جميعاً ما أفضى إليه من نتائج. ورغم أن ماركس كان بحق إنساناً صلباً وذكياً، غير أننا اليوم نستطيع أن نقيم نتائج مشروعه بصورة أفضل.

الحياة عبارة عن جهود جماعية متواضعة، لا تؤتي أكلها إلاّ بالتعاون والتلاقح والتعاضد، وكل ما أود طرحه في هذا المقام هو بعض الاحتمالات، التي أتمنى أن لا يفهمها المتلقّي طريقة حل نهائية حاسمة، فالمطلوب في الوقت الحاضر هو فتح باب البحث والنقاش، وتبادل وجهات النظر في هذا الحقل المعرفي.

حول موضوعة الدين هناك عدة إثارات لابد من الإشارة إليها، كي نصل الى ما يبدو لي أننا إذا قمنا به نكون قد بلورنا تصوراً إيجابياً، وهي:

أولاـ الدين توأم الانسان:

الدين ظاهرة وجدت مع البشر، وستبقى مع البشر، فحتى لو لم نتبنّ آراء ماكس فيبر القائلة: إن الدين هو أساس النظم الاجتماعية وخصوصاً الاقتصادية منها (هو طبعاً ركز على علاقة الرأسمالية الغربية بالحركة البروتستانتية، ثم عرّج على اليهودية والمسيحية)، أي حتى لو لم نذهب الى كون الدين المحرك الرئيس للتحولات الاجتماعية والتاريخية (وهذا ما يقول به فيبر)، ولم نعتقد أن الظاهرة الدينية ذات دور حاسم في التطورات الاجتماعية والاقتصادية والمدنية، بل حتى لو جارينا ديفيد هيوم في رأيه أن الدين تمثّل في البداية بالشرك وتعدد الآلهة، ثم ظهر التوحيد في مراحل لاحقة، وأن الإنسان لم يكن في مطلع التاريخ موحداً وعارفاً بالله بالمعنى الذي نفهمه اليوم. أقول: حتى لو سلّمنا بكل هذا أو رفضناه، فيبقى القدر المُسلّم به أن الدين كان دائماً مع البشر ومن صميمهم. إنه أقدم وأقوى مؤسسة في حياة البشر وأرسخها أصالة، وأنه من الظواهر القديمة المولودة بولادة الإنسان.

وإذا دققنا النظر اليوم سنجد الدين عاملاً فاعلاً قوياً ومؤثراً بشكل مباشر وغير مباشر في القضايا الاجتماعية، حتى في البلدان العلمانية التي تفصل الدين عن المشاركة في رسم مصائر الشعوب. والسبب برأيي هو أن الدين

ظاهرة أصيلة تنبع من صميم الإنسان، وأعتقد أن جوهر الدين عبارة عن هذا الوجود المفعم بالأسرار والدهشة، ومشكلة الإنسان أنه يشعر بوجود هذه الإسرار؛ لذلك يحاول الكشف عنها دائماً، وأحياناً يحالفه التوفيق في الكشف عن بعض هذه الأسرار، إلاّ أن الوجود من التعقيد والسعة بحيث يفتح اكتشاف سر واحد الباب واسعاً أمام مئات الأسرار المغلقة الجديدة. الوجود مزدحم بالإسرار، والإنسان يعيش عن وعي وسط هذه الأسرار؛ لذلك فهو يعيش الحيرة دائماً، الحيرة من تعقيد الوجود وعظمته، والدين إجابة على الحيرة التي تعتري الإنسان في مقابل الوجود، فما دام ثمة إنسان كانت هناك حيرة، وما دامت هناك حيرة، كان ثمة دين. أو لم يكن الدين في كل زمان ومكان، بالرغم من اختلاف أشكاله وتأثيراته؟

ثانياـ جوهر الدين أمر مقدس متعال:

إن الدين ذو صلة وثيقة ضرورية بـ «العلو» و«القداسة»، وبعبارة أخرى جوهر الدين حالة مقدسة متعالية، فلو سلخنا القداسة والتعالي من الدين كنّا قد نزعنا الدين عن كونه ديناً، واينما كانت القداسة والتعالي كان الجزم والإطلاق.

إذن فالدين ذو صلة بـ «المقدس» و«المطلق». هذا هو جوهر الدين، ومن هنا واجهت الانسانية مشكلات معقدة، فكل إنسان على معرفة قلبية بهذا الشيء المتعالي المقدس، وكل إنسان يشعر في أعماقه بانشداد ـ ولو غامض ـ الى ذلك الشيء. صحيح أن قلب الإنسان يحلّق في أعالي المقدسات، إلاّ أن أقدامه غاطسة في الأرض، وهو محكوم بالحياة عليها، ولأنه يعيش في هذه الدنيا فهو موجود نسبي، مخلوق محكوم بالزمان والمكان. إنه موجود تاريخاني متحول، لا جسمه يبقى على حاله، ولا ذهنه. هذه النسبية تغدو أشد وأقوى في فترات غيبة المعصوم، الفترات التي لا يوجد فيها معصوم (للمعصوم علاقته الخاصة

بالمطلق المتعالي)، لذلك يضطر البشر لمواصلة حياتهم بهذه النسبية.

والمشكلة الاساسية للمتدين هي شكل علاقته كموجود نسبي مع جوهر الدين، أي مع المطلق والمقدس والمتعالي، أو مع مصدر الإطلاق والتعالي في الدين، أي مع الله. إننا نلاحظ بلاشك تحولات مهمة تطرأ على العقلانية الإنسانية عبر التاريخ، كما نلاحظ تغييرات تشهدها معتقدات الناس، حتى نحن المسلمين اليوم لا نتبنّى بالضبط ذات الأفكار التي تبنّاها آباؤنا في الماضي، ثمة تحول طرأ على سلوكنا الديني المتبلور على شكل شريعة، وهذا بحد ذاته من أصرح الدلائل على نسبية الانسان، أو أن النسبية لها دورها الخطير في حياته على كل حال.

والآن، ما هي العلاقة التي يتحتم أن تقوم بين هذا المخلوق النسبي وذلك الأمر المتعالي الذي يمثل جوهر الدين وحقيقته؟ الإنسان في هذا العالم يتوفر على أداة اسمها «العقل» يفهم بها هذا العالم، هذه الآلة نسبية طبعاً في بعض وجوهها، ولا مفر أمام الإنسان سوى أن يقرأ كتاب الوجود والطبيعة، أي كتاب التكوين والخلقة بعقله هذا، ويفهم كتاب الشريعة، وهو الوحي الإلهي، بهذا الفهم والعقل أيضاً.

هنا بالذات تكمن إحدى أكبر المشكلات التي يواجهها المتدينون، ففي بعض الأحيان سحب الإنسان القداسة والتعالي والإطلاق، الذي في جوهر الدين، على فهمه النسبي للدين، والمتصف بالمحدودية والارتهان للزمان والمكان، فالإنسان ينظر على كل حال، ويرى المادة التي شاهدها آباؤه بشكل يختلف عن الشكل الذي شاهدوها عليه، إنه ينظر الى الوحي والقرآن والدين فيراه اليوم بصورة قد تتفاوت حتى عما سيراه الآتون. غالبية التصورات التي نحملها تصورات نسبية قابلة للتحول، أما جوهر الدين فمطلق ومتعالي.

إذن، إحدى مشكلات أصحاب الفكر الديني تسرية «الإطلاق» من ذات الدين (المطلقة) الى فهم الإنسان للدين، وهو حالة نسبية، وهذا هو مصدر

الكثير من الويلات والمتاعب، فالبعض لهم تصوراتهم التي يعتقدون أنها عين الدين، ويحتّمون على الجميع التسليم لها، وإن لم يفعلوا فقد تنكروا للدين ورفضوه، هؤلاء في الواقع أساءوا لقداسة الدين وتعاليه، بما اطلقوه من التكفير والتفسيق، وما سببوه من الويلات والاحتراب.

الطريق لبلوغ الحقيقة تطهير الباطن:

إذا كان الدين مقدساً ومطلقاً، وكانت أداة فهمه (عقولنا) محدودة ونسبية في أغلب المواقع، إن لم نقل في كل المواقع، فهل يعني هذا أننا لا نستطيع بلوغ تلك الحقيقة المطلقة؟ هذا ما قال به الكثير من الغربيين، ووصلوا الى نتيجة إقصاء الدين، أو قالوا: على أقل تقدير أننا لا يمكن أن نبلغ حقيقة الدين، إذ ليس لدينا سوى عقولنا المحدودة هذه (وللعقل طبعاً معانيه المختلفة في الفكر الغربي).

لكن الإجابة عن هذا السؤال تختلف عن إجابة الكثير من هؤلاء، فنحن نعتقد باستحالة أن يدعو الله عباده الى الدين، من دون أن يكون هنالك أي سبيل الى تلك الحقيقة، ومن غير المعقول أن ندعى الى حديقة لا طريق للوصول إليها أبداً، هذه الدعوة غير مستساغة من إنسان عادي، أفلا تكون مستحيلة من قبل الخالق الحكيم، الذي أنشأ للإنسان عقله وقابليته على الفهم؟

هنالك بلاشك طريق للوصول الى الله، وهو في رأيي طريق الوصول الى الحقيقة، إنه طريق القلب، الطريق الذي طالما أكدت عليه الأديان، ففي الدين الإسلامي يقال: إن «العقل ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان»، العقل هنا وسيلة للعبادة وليس آلة للفهم، طبعاً ربما لا يوجد بين الأديان السماوية دين كالإسلام شدّد على أهمية العقل والتعقل والتفكّر، لكنه لم يحصر سبيل الوصول الى الله بالعقل. ﴿وأعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾ العمل والعبادة هما

سبيل الوصول الى الله، وتنقية الباطن هي الطريق لبلوغ اليقين.

من رواياتنا الإسلامية ما روته الشيعة عن الامام الباقر (ع)، ورواه أهل السنة بطرق مختلفة، إنها من الروايات الإسلامية المتفق عليها تقريبا، والتي يمكن الوثوق بصدور مضمونها عن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم، جاء في جانب منها: «وما يتقرّب إليّ عبد من عبادي بشيء أحب إليّ مما افترضت عليه». وبعد الفرائض والواجبات يأتي دور النوافل التي تزيد الإنسان قربا من الله «إنه ليتقرب إليّ بالنافلة حتى أحبه». في هذه المرحلة يغدو الإنسان محبوبا من قبل الله تعالى، وتكون علاقته بربه علاقة حب ومودة «فإذا أحببته كنت إذن سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها... إذا دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته»، إنها أقرب وأوثق علاقة تربط العبد بربه، وهي علاقة ود وحب، مقرها القلب والعاطفة لا العقل أو التفكير. والى ما يشبه هذا أشار أحد شعراء الصوفية، إذ قال:

العقل التحصيلي كسواقي الماء
التي تدخل الى البيوت في الأحياء
إذا سد طريق مائها، ظل أهل البيت بلا ماء
لتَبحَثَ عن ينبوع الماء في داخلك.

العقل عرضة للانحراف والزلل في كل آنٍ، وهو لا يعي أن عليه البحث عن الينبوع في داخله. يقول الشاعر:

الإنس والجن عيال مائدة المحبة
كن مُحِبّاً لتحظ بالسعادة

هذا هو السبيل الى الله تعالى، والذي أعتقده أن من أراد التحلّي بصفة الايمان لابد له من تمتين هذا الجانب في حياته بالتضرع والابتهال، وبناء الذات، والتحكم في الأهواء، وكشف الحجب. لكن هذا سبيل الوصول، وليس سبيل الفهم، فالفهم يحصل بواسطة العقل، والعقل نسبي يتدرج من المعلومات ليبلغ المجهولات فيعلمها.

المسألة المهمة هي أن سبيل القلوب وطريق الوصول، طريق يتسم بالطابع الفردي، على كل إنسان أن يسير فيه بنفسه لكي يصل، وإذا وصل لن يستطيع تصوير ما وصل إليه للآخرين وإقناعهم به عن طريق المفاهيم والعقل.

فالسبيل سبيل القلب لا سبيل العقل الذي نقيس به الأشياء، ونعتبره نسبياً في كثير من الحالات، انطلاقاً من هذا لم يطرح الإسلام أبداً أن بمستطاع الإنسان بلوغ المتعالي أو المطلق بعقله، وحتى إنّ الفلاسفة العقلانيين لم يزعموا مثل هذا الوصول، بل إن الكثير من العرفاء وأهل المعنى اعتبروا العقل قاصرا، أما الذين لم يعتبروه قاصراً مثل ابن سينا فأكدوا في ذات الوقت تعذّر إدراك المتعالي بهذا العقل، وقالوا: إن أقصى ما يمكن ترقبه من العقل البشري أن يبلغ بنا ضفاف المطلق، لا أن يخوض بنا في كنه غماره.

أما في حياتنا الاجتماعية فلا نستطيع بطبيعة الحال نبذ معطيات العلم، وإنما نحتاج الى وسيلة مشتركة لتمشية حاجاتنا الحياتية المختلفة، وليست هذه الوسيلة شيئاً سوى فهمنا وما يجود به من تجارب، وهذا الفهم طبعاً حالة نسبية سواءً استخدمناه لإدراك الدين أو لإدراك الدنيا.

موقفنا ازاء العصر:

يتلخص مما سبق أن الذي يروم أن يكون متديناً عليه من أجل ذلك سلوك طريق القلب، فهو الطريق الحقيقي لبلوغ المطلق والتفاعل الروحي معه. طبعاً ليس ثمة تعارض بين العقل وطريق القلب الذي نعنيه، إنما طريق القلب أوسع من استنتاجات العقل، ويمكن ترسيخ الايمان القلبي دائماً بالتدبر والتفكر، لكننا حينما نريد إنزال الدين الى مسرح الحياة الاجتماعية ونحتاج لذلك الى حالة مشتركة، سنكون ازاء عدة قضايا مهمة لابد من الالتفات إليها، ومنها ما سلفت الاشارة إليه.

إذا عدنا الى سؤالنا الرئيسي حول طبيعة وضعنا في العالم المعاصر وماذا ينبغي أن نفعل، أرى من المفيد تسجيل عدة ملاحظات على وجه السرعة:

أولاً: علينا الوعي العميق بزماننا وطبيعته، وأقصد بالزمان العالم الغربيٍ المعاصر على وجه الخصوص، فالسائد في عالم اليوم هو النموذج الغربي. طبعاً علينا السعي لتجاوز مظاهر الحياة الغربية الى أسس ومقومات الحضارة الغربية، وأرى أن هذه المعرفة بالغرب ضرورية من أجل أن نكون أبناء زماننا.

ثانياً: بصفتنا أمة كانت لها حضاراتها وثقافتها المزدهرة في الماضي، لابد لنا من الاندكاك بهذا الماضي والاستئناس به، فالأمة التي لا ماضي لها متسكعة في الهواء، لا يمكنها أبداً أن تبتكر أو تقتدر أو تختار، إنها مرتهنة دوماً بيد الأحداث والصدف.

من هنا يتعيّن علينا لأجل أن تكون لنا عروتنا الوثقى التي نعتصم بها وننطلق منها لاتخاذ القرار بشأن حاضرنا ومستقبلنا، أن نعود الى ماضينا، لا من أجل السكن فيه، ولكن للحفاظ على مشاعرنا تجاه الهوية التاريخية والثقافية، ولكي يكون أمامنا مجال أوسع للحرية والاختيار.

ثالثاً: ينبغي الفرز بكل شجاعة بين جوهر الدين، وهو المطلق المتعالي المقدس، وبين تصوراتنا وقراءاتنا للدين، وهي نسبية متحولة عبر الزمن. وبهذا نفتح الباب أمام التطورات الايجابية في الفكر الديني.

رابعاً: من المهم جداً أن نتوفر على فهم جديد للدين، يتناسب واستفهاماتنا وحاجاتنا الحالية والمستقبلية، وعدم التفريط في هذا السبيل بالأسس والمصادر الأصيلة للدين، وخصوصاً القرآن الكريم، الذي يجب الوفاء له، ولباقي المصادر والمبادئ الدينية، والتعامل معها بشكل مدروس ودقيق.

لابد أن نتذكر دائماً أن بمقدورنا طرح تصورات اكثر معاصرة، والتوفر على فهم للدين يتناسق ومتطلباتنا المادية والمعنوية الراهنة.

تجليات الحضارة الغربية:

إذا أخذنا هذه النقاط بنظر الاعتبار فمن غير المستبعد أن نستطيع

صناعة مستقبلنا بانفسنا، ذلك أن الحضارة الغربية ليست آخر الحضارات، والحالة الغربية المعاصرة ليست نهاية التاريخ. الحضارة السائدة اليوم ستبلغ طريقها المسدود في يوم من الايام، وتنحدر صوب الأفول والاضمحلال، وهي الآن غير خالية من أمارات هذا الضمور لما تعيشه من أزمات.

الإنسان المفكر هو من لا يقع في المآزق التي سبقه إليها غيره. إننا سائرون نحو المستقبل، وفي الماضي شيّدنا حضارتين عظميين، فما المانع أن نقوم بذلك للمرة الثالثة؟ **ما ينبغي الالتفات إليه هو أن الحضارة لا تصنع أبداً بتهديم وشطب الحضارة السابقة، فكل أمة بنت حضارتها انطلقت من حيث انتهت إليه الحضارة السابقة من أزمات أو طرق مسدودة، أي أنها أخذت كل المكتسبات الايجابية لتلك الحضارة وأذابتها في الذات، لتنتفع منها وتضيف إليها إنجازات جديدة، تصقل بها نظرتها المختلفة للأمور.**

على هذا الاساس لو أردنا السير نحو المستقبل لا مناص لنا من المرور بالحضارة الحديثة، التي يجب أن لا يغيب عن بالنا أنها تجربة بشرية على كل حال، ولا يمكن تجاهلها، ولكن يمكن التوقف للتدبر والتعمق في أزماتها والاحتراس من الوقوع في أزمات مماثلة.

أعتقد أن أهم أزمات العالم الغربي اليوم نزعته الدنيوية، وافتقاره الى الروح المعنوية، لكنه حقق الى جانب ذلك ولا يزال إنجازات كبيرة، لا يتسع المقام للخوض فيها.

ليس بامكاننا غض النظر عن كل هذا، الحضارة الحديثة قائمة مثلاً على مفهوم «الحرية»، ومن متبنياتها نسبية الشؤون الإنسانية، وترى أن القوة السياسية مشروطة برقابة وهيمنة الشعب، وقد نختلف مع الغرب في تحديد المصاديق والتفاصيل، إلاّ أن المفاهيم التي طرحها مكتسبات مهمة أفرزتها التجربة الانسانية، ولا تستطيع أية أمة أو جماعة التنكر لها في المستقبل.

من بركات الثورة الإسلامية في ايران أنها وفرت الأرضية اللازمة لطرح

اسئلة جديدة حول المجتمع، بل حتى حول أصل الدين، وهذه حالة ايجابية بلاشك، ومع أن هذه الأسئلة قد تزعزع إيمان البعض، أو تغيّر نظرة البعض الآخر لما ألفوه من عادات وتقاليد شاعت في أوساط المجتمع باسم الدين، بيد أن هذه التحولات لا تقلق إلاّ من يعتبرون قراءاتهم الزمانية والمكانية عين الدين، والتشكيك فيها عين الابتعاد عن الدين.

المتفائل بمستقبل الانسانية سيرى بوضوح نماء بذور الفكر الإسلامي الجديد وسط هذه الأعاصير والزلازل، وسيعمل كل ما بوسعه لتثمير هذه الافكار والرؤى، ففي ظل هذه الأفكار يمكن الحفاظ على جوهر الدين، ومن الطبيعي تقديم الخسائر ودفع التضحيات لكل مشروع يروم الانسان إنجازه.

الإيمان
وحرية الفكر والإرادة

الشيخ محمد مجتهد شبستري*

* ترجمة: حيدر نجف. قضايا اسلامية معاصرة، ع ١٦-١٧.

اكتسب معنى الإيمان أهمية بالغة لدى المتكلمين والفلاسفة والعرفاء الإسلاميين، باعتبار القرآن الكريم يطرح جميع مطالبات الباري عزوجل من الإنسان بصيغة تدور حول محور الايمان، ففي مئات الآيات القرآنية ثمة تأكيدات بتعابير متنوعة تطالب الإنسان بأن يؤمن، وتعتبر هذا الايمان السبيل الوحيد الى الفلاحٍ والنجاة. وورد في القرآن الكريم أن الإنسان يعيش في الحياة الدنيا وضعاً سيئاً، يفضي الى الضياع والفساد والتقلّب في سجون الأهواء والأوهام النفسية، والحرمان من النعم والملذات الخالصة والحياة الخالدة، ولا منقذ له من هذه الحال البائسة إلاّ الإيمان.[1] وبحسب هذه الصورة التي يرسمها القرآن لمصير الإنسان، كان من الطبيعي ـ بعد توفر الظروف المناسبة لنشوء البحوث الدينية بين المسلمين ـ أن يحتل موضوع حقيقة الايمان موقعه الخاص لدى المتكلمين المسلمين، كواحد من أهم وأخطر المباحث الدينية.

ان دراسة تحولات المباحث الدينية في المجتمعات المختلفة تشير الى أن ظهور وتطور البحوث الدينية تصاحبت دوماً مع تحولات اجتماعية معينة. والبحوث الدينية الاسلامية غير مستثناة من هذه القاعدة، فنظرة متفحصة للتاريخ تدلنا أن أحداثاً من قبيل الحرب بين الامام علي(ع) ومعاوية، وظهور الخوارج وحربهم مع الامام علي(ع)، وتوظيف الخلفاء لعقيدة المرجئة، كانت من جملة الأحداث السياسية المهمة التي أثّرت في ظهور وتطور المباحث ذات الصلة بمفهوم الايمان وحقيقته، إلاّ أن من الواضح ـ إلى جانب ما سبق ـ أن القرآن الكريم لو لم يؤكد كل ذلك التأكيد على كون الايمان هو أساس فلاح الإنسان ونجاته، ولو لم يُعط الأولوية للمؤمنين في إدارة المجتمع وقيادته، لما كانت الأحداث السياسية في صدر الاسلام كافية لظهور ذلك الكم الهائل من

الجدل والاختلافات حول مفهوم الإيمان.

مهما يكن من أمر، ظهرت لدى المتكلمين المسلمين مجموعة نظريات أساسية حول حقيقة الايمان:

النظرية الأولى:

وهي النظرية المعروفة لدى الاشاعرة وتتلخص في: أن حقيقة الايمان عبارة عن التصديق بوجود الباري، والإيمان بالانبياء، والأوامر والنواهي الإلهية المُبَلّغة للبشر بواسطة الانبياء، والإقرار اللساني بكل هذه التصديقات القلبية.

إن جوهر هذا التصديق والإقرار، ليس العلم والمعرفة، ولا هو التصديق المنطقي. هذا التصديق بمعنى الشهادة بأحقية واقع سافر، والتسليم والقبول بهذا الواقع.

وهذه الحالة هي من ناحية نوع من الخضوع والتسليم النفسي، ومن ناحية أخرى نوع من الصلة الفعالة بموضوع التصديق والشهادة.[٢] والحالة المضادة لهذه الحالة هي الإعراض والإنكار والتمرد. ويرى الاشاعرة ان هذا التصديق غير المنطقي مسبوق بتصديق منطقي وفي إطار هذا التصديق المنطقي، يعلم الإنسان بنبوة الأنبياء كقضية خارجية، إلاّ ان هذا العلم ليس هو الايمان، إذ يجوز أن يعلم الإنسان بشيء لكنه لا يسلّم به وإنما يحاربه ويتمرد عليه،[٣] فالإنسان لا يؤمن إلاّ إذا خضع وانقاد لما علم به.

معظم اتباع هذه النظرية وهم من الاشاعرة، قالوا: إن العقائد رغم حصولها بالعقل، إلاّ أن التصديق بها يتوجّب بـ «السمع» [٤]. فلو أن الله لم يوجب التصديق به وبرسله، لما كان ثمة أي دليل عقلي على وجود هذا التصديق.

هذه الفكرة الاشعرية تستند الى مبدأ أن العقل عاجز عن الحكم بالوجوب، ولا معنى للحسن والقبح والحرمة والوجوب العقلي، فالوجوب لا

يصدر إلاّ عن الشارع وهو الله سبحانه، والله هو الذي أوجب على الإنسان التصديق به وبأنبيائه، وما حقيقة الإيمان إلاّ هذا التصديق الذي أوجبه الله.

وفق هذه الرؤية لا يدخل العمل بالواجبات الشرعية والانتهاء عن المحرمات الشرعية ضمن حقيقة الايمان. من هنا لا توجد حالة وسطى بين الكفر والايمان، فلو صدّق الإنسان الانبياء كان مؤمناً حتى لو اقترف الكبائر، وإنْ لم يصدقهم كان كافراً حتى لو اجتنب الكبائر.

النظرية الثانية:

وهي نظرية المعتزلة، وملخصها أن حقيقة الايمان هو «العمل بالتكليف والواجب».

وقال أصحاب هذه النظرية: إن الايمان كله هو العمل،[٥] العمل بالواجب والتكليف. وتصديق وجود الله والانبياء هو بحد ذاته عمل بواجب، لكن على الإنسان واجبات أخرى ينبغي له العمل بها أيضاً. العمل بالواجبات وترك المحرمات من تكاليف الإنسان، فالإنسان المؤمن هو من يعمل بكل تكاليفه. وحسب هذه الرؤية من يصدّق الانبياء ويرتكب الكبائر ليس بمؤمن، وإنما هو في مرتبة بين الكفر والايمان، هذه المرتبة هي ما عرف عن المعتزلة بـ «المنزلة بين المنزلتين».

يرى المعتزلة أن الإنسان بطبيعته مخلوق مكلّف وعامل بالواجبات. ومعنى نظرية الحسن والقبح العقليين لدى المعتزلة: أن الخطاب الأول والأصلي والحكم بالوجوب ابتداء على الإنسان انما يحكم به العقل، وليس الأنبياء باعتبارهم المشرعين للإنسان. الإنسان يجد في دخيلته أنه مخلوق مكلّف وعليه واجبات، فكل الواجبات والمحرمات الشرعية يشعر بها الإنسان ابتداءً بعقله، وما يأتي به الشرع إما تأكيدات لتلك المعطيات العقلية، أو شرح لتفاصيلها، أو واجبات تسهّل العمل بالتكاليف العقلية.[٦] وإذا كان المصدر الأول للحكم بالوجوب هو

العقل وليس الشارع، فلابد أن تكون حقيقة الايمان شيئاً غير التصديق بالانبياء، فإن التصديق بالله تعالى والانبياء في الواقع هو تصديق للتكاليف الإلهية، المبيّنة للواجبات والنواهي الأساسية في حياة الإنسان. وإذا كان العقل هو أول ما يحكم بهذه الواجبات والنواهي، فلن يكون لتصديق الأنبياء دور مصيري في سعادة البشر، في حين تؤكد النصوص القرآنية أن الايمان له أخطر الأثر في مصير الإنسان؛ لهذا وجب القول بمعنى آخر للايمان.

من هنا ذهب المعتزلة الى أن المعنى الصحيح للايمان هو العمل بالتكاليف التي يهدينا العقل الى صيغها الأولية ويؤكدها الشارع المقدس، وبهذا لا يتحقق الايمان إلاّ بالعمل، فليس الإيمان حالة نفسية أو إذعاناً وقبولاً ذهنياً مجرداً، إنما الايمان هو الحياة الإيمانية. والاساس الفكري لهذا العيش الايماني هو أن المؤمن يريد العمل بما كلّف به.

إذاً فالمسؤولية والتكليف الذاتي الذي جُبل عليه الإنسان، يمثل الفكرة الاساسية في علم الإنسان لدى المعتزلة، ونظريتهم في الحرية الإنسانية تتصل أيضاً بهذه الفكرة الأساسية.

خلق الله الإنسان مسؤولاً وحراً؛ ولأن المسؤولية والحرية من طبيعة الانسان، ليس بوسع الإنسان أن يكون مختاراً إزاء هاتين الحالتين. ما يستطيع أن يختاره الإنسان هو العمل أو عدم العمل بالتكاليف التي كلف بها، فإذا اختار العمل بالتكاليف كان قد اختار الايمان، وإذا اختار عدم العمل بالتكاليف كان قد اختار الاعراض عن الايمان. وهكذا فالايمان اختيار عملي، والمعتزلة يرون أن الإيمان ينتمي لـ «الفلسفة العملية» دون «الفلسفة النظرية». الايمان عندهم يتحقق بالعمل لا بالنظر.

شيّدَ المعتزلة لفلسفتهم العملية صرحاً هائلاً، لم يحددوا من خلاله معنى الانسان وتكليفه وحسب، إنما طرحوا بواسطته عالم الوجود كنظام معقول تتناسق جميع ظواهره ـ باعتبارها أفعالاً لله ـ مع معايير الحسن والقبح في هذه

الفلسفة العملية. يمكن القول: إن معقولية نظام الوجود من وجهة نظر المعتزلة تنبثق من مسؤولية الإنسان البديهية، والتي تُمثّل هي الأخرى نمطاً من أنماط المعقولية.

من هنا لا نجانب الصحة إذا قلنا: إن النسق الفكري الاعتزالي يبدأ من الإنسان، ويطرح ضرباً من «محورية الانسان»، بينما النسق الفكري الأشعري ينطلق من الله ليطرح نمطاً من أنماط «محورية الباري تعالى». ولا يخفى على المتعمقين أن هذا التصنيف ليس في صدد التقييم، أي لا نريد القول من خلالها بصواب هذا الاتجاه وخطأ الآخر.

يبدو أن عقيدة المعتزلة حول حقيقة الايمان لم تتجلَّ في اعتقادهم بالمنزلة بين المنزلتين وحسب (وهي من الأصول الاعتزالية الخمسة الرئيسة)، وإنما عقيدتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً كانت من تداعيات رؤيتهم الخاصة حول الايمان. ذهبت المعتزلة الى جواز اللجوء للكفاح المسلح في بعض الأحيان؛ لتطبيق فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويمكن اعتبار هذه الفكرة وليدة قياس يقول: إن الانبياء بعثوا لتحقيق الايمان، أي العمل بالواجبات وترك المحرمات، وعلى المؤمنين السعي لتحقيق هذا الهدف، أي نشر الالتزام العملي بالأوامر والنواهي الدينية؛ ولأن القيام بهذه المهمة يستلزم استخدام السيف أحياناً، من هنا كان استخدامه لتحقيق أهداف الانبياء جائزاً. وبمزيد من التأمل يتضح أن المعتزلة ذهبوا الى اعتبار «الجهاد الابتدائي» في الاسلام، والذي يسمح باستخدام السيف في سبيل الدعوة للاسلام، رخصة شرعية في سبيل الحيلولة دون وقوع المحرمات أيضاً. ذلك أن هذه الفلسفة ترمي الى تجسيد الايمان في الواقع، بمعنى العمل بالواجبات وترك المحرمات. وهذا التجسيد يحتاج الى السيف احياناً.

النظرية الثالثة:

طرحت هذه النظرية غالباً من قبل الفلاسفة المتكلمين، وفيها أن حقيقة الايمان عبارة عن العلم والمعرفة الفلسفية بحقائق عالم الوجود. يعتقد اتباع هذه النظرية أن الايمان عبارة عن سير النفس الانسانية في مراحل الكمال النظري، ويمثل العمل بالواجبات وترك المحرمات، وهو سير النفس في مراحل الكمال العملي، الآثار الخارجية لهذا العلم والمعرفة.

وبذلك يقاس ايمان أو عدم ايمان الشخص، وضعف إيمانه أو شدته، في ضوء مطابقة معتقداته أو عدم مطابقتها لحقائق عالم الوجود. المؤمن من تكون عقيدته مطابقة للواقع، والايمان الأكمل هو التطابق الأجلى والأنقى من شوائب الأوهام.[٧] إذاً، فحقيقة الايمان بحسب هذه النظرية من سنخ العلم والمعرفة الفلسفية.

التصديق بالله وانبيائه في هذه النظرية هو التصديق المنطقي بحقيقة خارجية، وهو جزء من المعرفة بعالم الوجود. والعمل بالفرائض والتكاليف ليس سوى أمر اعتباري لا يدخل في الحسابات الفلسفية؛ لذلك فهو خارج نطاق الإيمان. فالإيمان من مواضيع الفلسفة النظرية لا الفلسفة العملية.

وقد أفضى القول: بأن الايمان عبارة عن العلم الفلسفي بعالم الوجود، الى جهود متظافرة بذلها الفلاسفة المسلمون لإضفاء طابع فلسفي على علم الكلام. في القرون الاسلامية الأولى استلهم المتكلمون بعض التصورات والمبادئ الفلسفية، بيد أن تلك المبادئ والتصورات لم تكن كتلك المطروحة في الفلسفة اليونانية، ومع حركة الترجمة دخلت العالم الاسلامي التصورات الكونية التي صاغها فلاسفة اليونان، وشكلت هذه التصورات منذ القرن السادس فما بعد لبنات نمط من علم الكلام عرف بعلم الكلام الفلسفي.

تبلورت انطلاقة هذا النمط من الكلام في «إلهيات الشفاء» لابن سينا و « تجريد الاعتقاد» لنصير الدين الطوسي، وبلغ هذا النسق الفكري ذروته في «

الحكمة المتعالية» لصدر المتألهين الشيرازي، وظهر بعده من واصل الشوط.

لقد أكد رموز هذه النظرية أن الايمان ليس سوى المعرفة الفلسفية بعالم الوجود، وانطلاقاً من هذا حاولوا تفسير كل القضايا الايمانية المطروحة في الكتاب والسنة بمنهجية فلسفية، ويمكن اعتبار علم الكلام المتداول في العالم الشيعي اليوم تراثاً وصلنا من هؤلاء الفلاسفة.

مشتركات النظريات السابقة:

القاسم المشترك بين النظريات الثلاث المذكورة هو أن الايمان حالة تكتسب، فالإنسان يكتسب الايمان ويتوفر عليه، إما بالتصديق بالانبياء، أو بالعمل بالواجبات وترك المحرمات بالمعنى الواسع للمفهوم (بحيث يشمل ما يجب الاعتقاد به أيضاً)، أو بتحصيل المعرفة الفلسفية بحقائق عالم الوجود. وطبيعة الإنسان خالية من الايمان، ولابد للإنسان من اكتسابه. إذاً فالايمان مكسب معين، أما كيف يعمل الانسان في تحصيل الايمان بصفته فعلاً إرادياً؟ وما معنى حريته في هذا الفعل الإرادي؟ فهذه قضية أخرى تتصل بمبحث الجبر والاختيار ولا تمت بصلة لبحثنا الحاضر.

حينما يكون الايمان موهبة تكتسب، لابد أن تكون الطبيعة الانسانية قادرة على اكتسابها، وهذه الطبيعة ليست منحطّة ولا مطرودة من رحمة الله، بل هي محمودة ومباركة من قبله سبحانه.

من هنا يتضح أن نظرية الايمان في رأي المتكلمين المسلمين مصاحبة لنظرة إيجابية متفائلة للطبيعة البشرية. والطبيعة في هذا المقام أعم من الطبيعة الحيوانية، فهي تشمل ما يسميه البعض الفطرة الإنسانية. وإذا لم نشأ استخدام هذا المصطلح، قلنا: إن المتكلمين المسلمين يحسنون الظن بالإنسان، ولا يرونه مبتلىً بـ «معصية ذاتية» تمنعه من تحصيل الايمان.

وهذه نقطة افتراق مهمة بين الكلام الاسلامي والإلهيات المسيحية، ففي

الديانة المسيحية لا يكون الإيمان إلاّ هبة إلهية خاصة.

المشترك الآخر بين النظريات الثلاث المذكورة هو أن حقيقة الايمان « حقيقة شرعية»، أي أن الله هو الذي يحدد ما هي حقيقة الايمان، ولا يمكن تشخيص حقيقة الايمان بالاستدلالات العلمية أو الفلسفية، ولم تكن جهود العلماء والمفكرين سوى تحديد ما يقصده الباري من الايمان؛ هل يقصد به تصديق الانبياء، أم العمل بالفرائض، أمِ المعرفة الفلسفية بعالم الوجود؟ في فضاء الدين الإسلامي كان الايمان حيثية طُلِبت من الإنسان بواسطة الوحي الإلهي، لهذا ينبغي أن تنصب جهود مخاطبي الوحيِ على أن يصيبوا مراد الله من الايمان، وكذلك الحال بالنسبة للكفر، فهو أيضاً حالة حذّر منها الباري في وحيه، إذن لابد من معرفة مراد الباري من الكفر، ولأن كلاً من الايمان والكفر لهما حقيقة شرعية، اعتمد جميع المتكلمين على نصوص الكتاب والسنة في تبيين وتقرير نظرياتهم حول حقيقة الايمان والكفر.[٨]

الإيمان والكفر يكتسبان معانيهما أساساً في فضاء الاعتقاد بالوحي، ولا معنى لهما في الاديان غير الوحيانية. طبعاً حينما استشهد المتكلمون المسلمون بالكتاب والسنة، اعتمدوا دائماً في خضم هذه الممارسات ـ شعروا أم لم يشعروا ـ على جملة قبليات ومقبولات مسبقة، إلاّ أن هذا الاعتماد على المقبولات المسبقة في تفسير أي نص ليس موضع نقاشنا هنا.

النظرية الرابعة:

أما عرفاء الاسلام فقد تناولوا الايمان بطريقة مختلفة تماماً عن المتكلمين، فهم يرون أن جوهر الايمان ليس «التصديق» ولا «العمل بالفرائض» ولا «المعرفة الفلسفية». إنهم يقولون: إن جوهر الايمان هو الإقبال على الله، والإعراض عن كل الأغيار.

هذا الإقبال عبارة عن لون من التوجّه الوجودي يستغرق كل الوجود

الانساني ويكفل له حياةً جديدة.

ولكون رؤى العرفاء تمتاز بدقة وظرافة خاصة، ولا يمكن التعبير عنها إلاّ بمصطلحاتهم الحميمة الحالمة، فضّلتُ إحالة شرح نظريتهم بخصوص حقيقة الايمان الى نتاجاتهم أنفسهم، لذلك أنقل للقارئ فيما يلي نصاً عرفانياً يرقى الى القرن الخامس الهجري حول جوهر الايمان:

«الإيمان هو الذي يجمعك الى الله، ويجمعك بالله، والحق واحد، والمؤمن متوحد، ومن وافق الأشياء فرّقته الأهواء، ومن تفرق عن الله بهواه واتبع شهوته وما يهواه فاته الحق».

الايمان هو ما يجمعك الى الله، ويجمعك بالله، أي ان الايمان بالله هو إقبال على الحق تعالى، ولا يستقيم الاقبال على الحق إلاّ بالإعراض عن سواه، فكل شيء تشغل به سرّك عن الحق، يجعلك بنفس المقدار معرضاً عن الحق تعالى، وناقصاً في الإيمان؛ لأن الايمان إذا كان إقبالاً كان الإعراض ضدَّه، والضدان لا يجتمعان، فالذي لا يكون الطلب علة وجوده، ولا تكون به حاجة إليك، كيف يمكنك وجدانه وإدراكه بالإعراض؟

ومعنى «يجمعك بالله» هو التمسك بكل ما يقرّبك الى الله، والهروب من كل ما يقطعك عن الله، وأن تعلم أن هذا الطلب والهرب ليس هو ما يقربك اليه تعالى، بل انه سبحانه هو الذي يقربك الى نفسه، وأن تأتي كل طاعة تستطيعها، وتنتهي عن كل معصية. وأن ترى أن طاعتك له هي منّة منه، وأن تركك لمعصيته هو بفضل عصمته إياك، لتكون بإتيانك الطاعة وتركك المعصية مجموعاً الى الله، وبعدم رؤيتك هذا الأتيان والانتهاء مجموعاً بالله.

والقول بأن الحق واحد والمؤمن متوحد، يعني أن الوحدانية صفة الحق، والحق لا يرضى للمؤمن إلاّ أن يكون متوحّداً.

ومعنى توحد المؤمن أن ظاهره وباطنه ينظر لوحدانية الحق، حتى يبلغ مشاهدة الحق تعالى، ولا ينظر لغير الحق، ويتفرغ ظاهره لخدمة الحق، ولا

يشتغل بخدمة الغير، ويرى الوجودات عدماً بجنب وجود الحق تعالى، ويرى كل عز ذلاً بجانب عز الحق، وهكذا الحال في كل صفات الخلق إذا ما قورنت بصفات الحق تعالى، فإذا شاهد هذا المعنى سقط عنه ما سوى الحق، واستولت عليه الحقيقة، وغلب عليه الحق، وغلبت نفسُه نفسَه، فإذا غُلِبتْ فني عن صفاته، وكان قائماً بصفات غالبِهِ، عندها يكون متوحداً بالحق، فلا يرى الحق إلاّ واحداً لا يشبهه شيء، وبهذا يبلغ كمال الايمان.

ويعني القول بأن من وافق الاشياء فرّقته الأهواء، أنك إذا إرتحت لشيء واستأنست به فرّقك بقدر هواك له، وبقدر ما ارتحت ووافقت غير الحق انقطعت عن الحق، ذلك أن العبد إذا شغل سرّه بالحق كان شغلاً لا نهاية له، ولم يستطع معه الاشتغال بسوى الحق. وإذا وجد متسعاً لغير الحق، لما كانت لأهواء الخلقِ من نهاية، لذلك لم يجد متسعاً للحق».(٩)

الايمان وحرية الفكر والإرادة:

سواء كان الايمان تصديقاً برسالات الانبياء، أو عملاً بالفرائض، أو معرفة فلسفية، أو إقبالاً على الله، فهو غير منفصل عن حرية الفكر والارادة الإنسانية. هذه هي النتيجة التي يفضي إليها تحليل المفاهيم الأربعة المذكورة أعلاه.

فالتصديق ممكن بالارادة الإنسانية، والارادة في ذاتها ظاهرة حرة. إن هذا التصديق مسبوق بمعرفة معينة أو قضية تصديقية، وهذه القضية هي أن الانبياء مبعوثون حقاً من قبل الله. المؤمن يؤمن بهذه القضية، ثم يشهد بها، أو يصدقها بقلبه ولسانه، وتصديق هذه القضية تصديق منطقي، والتصديق المنطقي ذو صلة بالمعرفة، والمعرفة لا تتأتّى إلاّ بالتحرر الفكري وانعتاق العقل من أسر التقليد. وبالتالي، حينما نحلل التصديق نجد أنه لا يتسنّى إلاّ بالتفكير والإرادة الانسانية الحرة.

كذلك الحال بالنسبة للعمل بالتكاليف والفرائض الإنسانية، فحسب نظرية المعتزلة التي ترى الايمان عملاً بالفرائض الذاتية للانسان، العقل هو الذي يحدد هذه الفرائض الذاتية، والقضايا الخاصة بهذه الفرائض قضايا معرفية منطقية منبثقة عن العقل. وقد أسلفنا أن القضايا المعرفية لا تتأتّى إلاّ بالتحرر الفكري، ونبذ التقليد والارتهان. نجد من ناحية أخرى أن «العمل» هو المقوم الأساس للايمان في هذه النظرية، وهو طبعاً وليد الإرادة الانسانية، الحرة بشكل طبيعي. وهكذا نجد أن تحليل العمل بالفرائض ينتهي هو الآخر الى أن الايمان غير منفصل بتاتاً عن الفكر والارادة الانسانية الحرة.

وتحليل «المعرفة الفلسفية» أيضاً يشير الى حاجة هذه المعرفة للتفكير الحر والإرادة الحرة، فالمعرفة الفلسفية بما هي معرفة تحتاج كباقي المعارف الى حرية التفكير. ومن ناحية لا يلجأ الى المعرفة الفلسفية إلاّ من نشد حرية الإرادة، ولا يتفلسف تفلسفاً واقعياً إلاّ من أراد التحرر من التقليد والجبر ومرجعيات القوة والاضطراب والفوضى الفكرية، والوصول الى الحرية الداخلية التي هي ليست سوى حرية الإرادة، ونَشدَ هذا الهدف في المعرفة الفلسفية، التي يعتقد أنها مكتفية بذاتها.

الفلاسفة يرون التعقل الفلسفي مقوّم الحرية الداخلية أو حرية الارادة. ومن طلب الفلسفة طلب الحرية. وهكذا، فإن الإنهماك في العمل الفلسفي مسبوق دائماً بعطش الى حرية الارادة، وهذان لا ينفصلان عن بعضهما. وبالتالي فإن تحليل مفهوم المعرفة الفلسفية يؤدي بنا الى أن هذه المعرفة لا تحصل إلاّ بحرية التفكير والارادة.

أما الإقبال على الله تعالى فإنه يتيسّر في حال يستطيع الفكر خوض غمار نفسه بمنهجية نقدية، والتحرر من أسار كل أنماط الجزم الأعمى، وبدون هذا النقد الشامل لا يركن الانسان الى الاقبال، ومثل هذا النقد يبقى متعذراً بدون كامل الحرية الفكرية، فحينما تتوفر حرية التفكير، يحصل الاقبال الذي هو

ممارسة إرادية من أعمال الوجود، ولا يكتسب هويته إلاّ بحرية الارادة. وعليه فإن الاقبال هو الآخر لا يتحقق إلاّ في ظل حرية الفكر وحرية الارادة الانسانية.

تدلل التحليلات المذكورة على أن المعاني الأربعة للايمان التي طرحها المتكلمون والفلاسفة والعرفاء لا تجد الفرصة للتحقق من غير حرية التفكير والإرادة الحرة للإنسان، وأن رفع جميع العقبات الداخلية والخارجية التي تقطع الطريق على حرية الفكر والإرادة، هو شرط أساس لحمل الأمانة الإلهية (الايمان) والتمتع بمعطياته.

الهوامش

(١) ﴿بسم الله الرحمن الرحيم والعصر إن الإنسان لفي خسر إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ القرآن الكريم ـ سورة العصر.

(٢) أنظر «مقالات الاسلاميين» ابو الحسن الاشعري، طبعة مصر، ١٩٦٩: ص ٣٤٧، و«اللمع» طبعة المدينة المنورة ١٩٧٥، ص ٧٥ ـ ٧٦، و«شرح المقاصد» للتفتازاني، طبعة عثمانية ١٣٠٥، ج ٢: ص ١٨٤ فما بعد. و«أصول الدين» لعبد القادر البغدادي، ص ٢٥٠ ـ ٢٨٤.

ان بعض متكلمي الاشاعرة سمى حالة الخضوع والشهادة القلبية هذه، والتي تمثل عندهم حقيقة الايمان، سماها بـ «عقدة القلب» أو «ربط القلب» (شرح المقاصد للتفتازاني، طبعة عثمانية، ج ٢، ص ١٨٤) ويقول الغزالي: أن الايمان هو التصديق بالقلب، فالتصديق له موضع خاص هو القلب (إحياء العلوم، طبعة بيروت، دار المعرفة، ج ١، ص ١١٦). ويعتبر الفخر الرازي أن الايمان هو التصديق القلبي، وهو غير العلم، كلنه يعرف التصديق القلبي بـ «الحكم الذهني» فيقول: «إذا قال المرء بأن العالم حادث، فإن ذلك لا يفيد أن العالم اتصف بالحدث في الخارج، بل يفيد أن حكم المتكلم قد تعلق بحدوث العالم، ومن المعلوم أن الحكم بثبوت الحدوث للعالم غير ثبوت الحدوث للعالم». التفسير الكبير. ج ٢، ص ٢٥.

(٣) يستشهد الاشاعرة بكل الآيات القرآنية التي تعتبر القلب موضع حصول الإيمان، وترى من الممكن الانكار والجحود بعد العلم. أنظر: «المواقف» الأيجي، طبعة مصر، ١٣٢٥، ج ٢: ص ٤٥٤ فما بعد.

(٤) يقول الشهرستاني في «الملل والنحل» الله والانبياء يعرفون بالعقل، لكن إتّباعهم يتوجب بالشرع.

(٥) أنظر «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبدالجبار، طبعة مصر، ١٣٨٤، ص ٧٠١ و ٧٠٧، و«مقالات الاسلاميين» للاشعري طبعة مصر، ١٩٦٩، ص ٣٣٢ ـ ٣٢٩، و«الملل والنحل» للشهرستاني، طبعة القاهرة ١٣٨٧، ج ١: ص ٧٣.

(٦) المغني في أبواب التوحيد والعدل، طبعة مصر، ١٩٦٠، ج ٦: ص ٣٥٤، و ج ٤: ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٧) أنظر «حقائق الايمان» للشهيد الثاني، طبعة ايران ١٣٠٥، ص ١٦ و ١٧ و ١٨، ويكتب صدر المتألهين في بداية السفر الثالث من الاسفار الاربعة حينما يريد الدخول في مباحث الالهيات بالمعنى الأخض: ثم إعلم أن هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها وهو الايمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر المشار إليه في قوله تعالى ﴿والمؤمن كل من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله﴾ وقوله ﴿ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً﴾ وهو مشتمل على علمين شريفين: أحدهما العلم بالمبدء، وثانيها العلم بالمعاد، ويندرج في العلم بالمبدء معرفة الله وصفاته وافعاله وآثاره، وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات.

فصدر المتألهين يرى الايمان الحقيقي العلم الفلسفي بالمبدأ والمعاد، يقول في مستهل «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» في تعريف العلم الفلسفي: اعلم إن الفلسفة إستكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها، تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني.

(٨) أنظر «الملل والنحل» للشهرستاني، نفس الطبعة، ج ١: ص ١٢٠، ١٢٢، ١٣٣، ١٤٥. و «شرح المواقف» نفس الطبعة، ج ٢: ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩. و«شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبدالجبار، نفس الطبعة، ص ٧٠٦ ـ ٧٢١ فما بعد. و«حقائق الايمان» للشهيد الثاني، نفس الطبعة، ص ٢٠.

(٩) خلاصة شرح التعرف، إنتشارات بنياد فرهنك ايران [منشورات مؤسسة الثقافة الايرانية] ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

الباب الثالث

فلسفة الدين والكلام الجديد

- ❑ فلسفة الدين (حوار)

مصطفى ملكيان

- ❑ العقلانية الدينية وعلم الكلام (ندوة)

غلام رضا أعواني، رضا داوري،

جعفر السبحاني، مصطفى ملكيان، محمد لغنهاوزن

- ❑ مدخل الى فلسفة الدين — مجتبى المحمودي

- ❑ فلسفة الدين و الكلام الجديد — محمد رضا كاشفي

- ❑ جدل العلم والدين — أمير عباس علي زماني

فلسفة الدين

في الجدل الفكري المعاصر

حوار مع الأستاذ مصطفى ملكيان*

* المنطلق، ع ١١٧.

○ كيف تقومون الواقع الفكري في بلدكم، حاضراً؟

❑ بشكل عام يشهد بلدنا نقاشاً فكرياً معمّقاً، قلّما نراه في بلدان العالم الإسلامي، ولا شكّ في أن خصوصية الاتجاه الفكري الغالب مع طبيعة الشعار الذي ترفعه الحكومة حفزا على قراءة النتاج والتجربة المعاصرين، الأمر الذي سيسمح بالكشف عن آفاق ومعطيات وحقول كانت ولا تزال مجهولة وغير واضحة.

○ هل ثمة خريطة لتوزع الاتجاهات الفكرية المعاصرة في الساحة الثقافية الإيرانية؟

❑ بصورة عامة يشغل خريطة الفعل الثقافي والفكري اتجاهات ثلاثة أساسية:

١. **الاتجاه الأول:** يمثله مفكرون يُعنون بالحداثة مجردة، أو بالموضوعات والمسائل التاريخية البعيدة عن الاهتمامات الجديدة، وهؤلاء، وربما عن قصد، لا يتعرّضون للمسائل الفكرية الإسلامية من قريب أو بعيد.

٢. **الاتجاه الثاني:** وهو الذي يتناول بالنقد والنقض الأفكار الإسلامية، وإن كان يتمّ ذلك بصورة غير مباشرة وبمعالجات غير صحيحة، ربما تجنّباً لردات الفعل أو خشية الردود.

٣ـ **الاتجاه الثالث:** هذا الاتجاه يولي المباحث والأفكار والأسئلة حول الدين اهتماماً، ويتوخّى الدفاع عن الدين ودوره ووظائفه غير أن المتتبع لمناحي التفكير ومسارات النتاج والمناهج، يمكنه رصد تيارين اثنين داخل هذا الاتجاه نفسه وهما:

أ ـ التيار التقليدي، الذي يحرص على إبراز النتاج الفقهي والأصولي والتاريخي والفلسفي بقالبه المألوف والشائع، وينطلق من كون هذا النتاج ينطوي على الحقيقة أو يمكنه، في إطار منهجه المعتمد، مقاربة الحقيقة.

ولذلك، فهو يخوض معركة الدفاع عن المعطيات والمناهج والأساليب والنتاج الذي عنده، ويتولى الإجابة عن الأسئلة الجديدة للواقع، من خلال فهمه وتصوره للدين والحياة.

ب ـ التيار التجديدي الأصيل، وهو يقف على الأرضية الدينية عينها التي يقف عليها التيار التقليدي، إلاّ أن أتباع هذا التيار مع صحة إطلاق صفة الأصيل عليه، لا يتفق مع التيار التقليدي، لا بل يعتبر مناحي تفكير التيار السالف موضوعاً أساسياً للنقد، ولذلك فهو تيار مخالف بصورة كبيرة للتيار التقليدي. والجدل الثقافي المحتدم في إيران يدور في الأساس على أرضية الصراع بين هذين التيارين.

○ السؤال هنا، حول حدود الحرية المعطاة للتيار الثاني في الاتجاه الإسلامي، فهل ثمة موانع عملية تحول دون متابعة هذا التيار طريقه، وبعبارة أخرى أين تقف السلطة؟

❑ في كل المجتمعات، كما نعلم، لا يمكن أن يُعلن ويصرح عن كل الأفكار المختزنة في عقول المبدعين من العلماء والمفكرين، وإيران لا تخرج عن هذا الواقع، ولكنني، في الوقت عينه، لا أريد أن أنسب الحرية أو عدمها إلى الحكومة الإسلامية والنظام، مع العلم أنّ النظام يعطي الحرية للتفكير والنقد إلى حدّ كبير، والمشكلة التي تواجه المفكرين المجددين تكمن في التضييق والإعراض وعدم الاستجابة من الرأي العام الذي لا يزال يألف الفهم التقليدي ويحبذه، ولا تكمن في النظام السياسي.

○ في العـودة إلى الاتجاه الأول، الذي قلت عنه إنه يتمثل بالمفكـرين الذيـن يعـنون بالحداثـة أو يفكـرون في المسـائل الـثقافية دون أن يتعرضـوا للمسائل الإسلامية لا من قريب ولا مـن بعيـد، مـع العـلم أنهم يعيشون في مجتمع إسلامي، فمن هم هؤلاء بالتحديد؟

❑ الذين لا يتدخلون في المسائل الفكرية الإسلامية، هم شريحة تنصب جهودها على التأليف والكتابة في موضوعات بعيدة عن تلك التي يتناولها التياران المنتميان إلى الاتجاه الثالث، وهؤلاء إما أنهم يعالجون المسائل مكتفين بالعرض والتقرير دون النقد، أو تنصب جهودهم على قضايا ومسائل أخرى، كالتاريخ الوطني، وسوسيولوجيا المجتمع الإيراني، والنقد الأدبي في إطار النتاج الفارسي وهكذا.

○ في إطـار إعـادة رسم صورة الاتجاهات بشكل واضح وجـلي، وصـفتم الاتجـاه الـثاني بـأن المنضـوين تحته هم مفكـرون مسـلمون غـير تقـليديين، لكنهم مختلفون مع تيار الـتجديد في الاتجـاه الـثالث، فما هي القضايا والمسائل التي يتناولها هذا الاتجاه؟

❑ يمكننا، هنا، إطلاق عنوان عام على مباحث هذه المجموعة وهو «فلسفة الدين»، وسأورد أهم موضوعات هذا العلم الذي يشغل الوسط الذي نحن بصدد الحديث عنه:

١ـ وجه حاجة البشر إلى الدين؛ لماذا نحتاج إلى الدين؟ هل هي لإشباع المتطلبات الفردية والاجتماعية، والمتطلبات الدنيوية، أم الأخروية أو كليهما معاً، أم لمعرفة القيم أو الواقع؟

٢ـ هل ثمة بديل من الدين، وبالتالي هل بالإمكان إيجاد صيغة أخرى تحل محل الدين؟

في هذا الاطار، نضرب مثلاً؛ الطمأنينة التي يوفرها الدين، هل يمكن للإنسان أن يحصلها عن طريق آخر غير الدين؟ فالمسيحية تستخدم الاعتراف كوسيلة تشعر المعترف بالطمأنينة وبراحة معنوية كبيرة، لكن هل يمكن لغير الدين أن يوفر مثل هذه الطمأنينة؟

وإذا أردنا أن نثبت أن البشر محتاجون إلى الدين فعلينا أن نثبت بالمقابل أنه لا يوجد بديل من الدين، ولو كان ثمة بديل لكان هناك ظاهرتان في زمان واحد تؤديان الوظيفة عينها، وبالتالي لأمكن القول بإمكانية استخدام فعاليات معنوية بديلة من الدين. بعبارة أخرى، لدى دراسة الخيارات الإنسانية التي تلبي المتطلبات غير المادية للإنسان، فإن توصل العقل والتحليل الاجتماعي إلى الحكم بوجود بدائل أو خيارات رديفة للدين، فإنّ الخصوصية التي يتفرد بها الدين تفقد حضورها، ويفقد بالتالي الدين فعاليته التامة.

٣ـ علاقة المعرفة بالإيمان؛ ويتفرع النقاش حول هذه المسألة إلى طبيعة الإيمان، فهل هي حالة نفسية من سنخ العلم والمعرفة أم لا؟ وإذا كان الإيمان حقيقة مختلفة فما هي الرابطة التي تربط الإيمان بالمعرفة والعلم؟

السؤال هنا: إذا كان الإيمان منفصلاً فقوته وضعفه غير مرتبطين بمستوى العلم وحجمه، أمّا إذا كان مرتبطاً بالعلم فإنّ أي تراكم علمي أو إحاطة بآفاقه سينعكس، إيجاباً، على قوّة الإيمان.

وباختصار، ينبغي التأمل في ماهية الإيمان وقياسها أو مقابلتها بماهية العلم لكي ندرك النسبة فيما بينهما.

٤ـ من المباحث الحيوية التي يتناولها هذا الاتجاه، أيضاً، دعوى انحصار الصدق في دين بعينه ونفيه عن غيره، فكل دين يدّعي أنه على حق وأنّ سائر

الأديان الأخرى غير محقة وغير صحيحة، فالأسئلة التي يطرحها المفكرون، في هذا الإطار، تدور حول إمكانيات التثبت من الدعوى، والمنهج الذي يفترض استخدامه للبت في النتيجة.

٥ـ والمبحث السابق يقود إلى بحث آخر مهم وحاسم، وهو حدود التقارب بين الأديان، وهل هذه الأديان مختلفة في الجوهر أم في الأعراض أو أن لها جوهراً واحداً غير أنها مختلفة في الأعراض؟ كالصلاة، فهي موجودة في كل الأديان، لكن صورها وطرق أدائها مختلفة، أي أنّ لها جوهراً واحداً غير أنّ أعراضها مختلفة، وهكذا.

فإذا قلنا إن جوهر الأديان مشترك، فثمة مسألة أخرى تلح وهي: هل الجوهر المشترك أمر واحد أو أكثر؟ فإذا كانت الأديان مشتركة في الجوهر فما هو معيار التفاضل؟

٦ـ حقل آخر يشتغل فيه أصحاب الاتجاه الثاني له صلة بالميدان الثالث، أي علاقة المعرفة بالإيمان، وهو يتناول مفهوم العلم وطرق تحصيله، وقد قسمه هؤلاء إلى قسمين رئيسيين:

١ـ الطرق العادية وهي المتوفرة والمتاحة لكل البشر، بحيث يصلون إلى المعرفة بالعمل الدؤوب في صورة متساوية تقريباً، وقد صنّف المشتغلون في هذا الاتجاه الطرق العادية إلى:

أ ـ طريق الحس والتجربة كالعلوم التجريبية، أو العلوم التطبيقية، والعلوم التجريبية الإنسانية؛ كعلم الاجتماع والاقتصاد والنفس وغيرها.

ب ـ الطريق العقلي؛ كالمنطق والرياضيات والفلسفة.

ج ـ الطريق التاريخي، كعلم التاريخ والجغرافية واللغة، وهي تتم عبر النقل، أو من خلاله في صورة أساسية، أي أنها ترتكز على النقل في الأساس، وليس على العقل والحس.

د ـ طريق الكشف والشهود، أو طريق الإشراق والعلم الحضوري، وهو علم خاص، ينفرد به المشتغلون بالعرفان والتصوف.

هذه الطرق الأربعة تندرج كلها تحت عنوان الطرق العادية، بمعنى توفر الإمكانية لكل الناس للاشتغال فيها وعليها لتحصيلها.

٢ـ الطرق غير العادية لكسب المعرفة، وهذه ليست في متناول كل الناس وإنما في متناول المصطفين من الأنبياء، وهي تتم عبر الوحي.

والسؤال المطروح، قديماً وحديثاً، هو احتمال تصادم أو تعارض حكم تمّ تحصيله من الطرق العادية مع آخر عبر الطرق غير العادية، فهل نقدم الأول أم الثاني أم نحاول التأويل للجمع؟ وغير ذلك من الأسئلة.

٧ـ علاقة الأخلاق بالدين: في هذا الإطار ثمة ستة أقسام متصورة لبحث العلاقة بين الدين والأخلاق وهي:

١ـ هل الأخلاق نابعة من الدين؟

٢ـ هل الدين هو قيمة أخلاقية في الأساس؟ أي أنه متفرع من الأخلاق؟

٣،٤ـ أنّ الدين جزء من الأخلاق، دون أن تنعكس المعادلة، أي أن الأخلاق لا يمكن أن تكون جزءاً من الدين.

٥ـ الأخلاق جزء من الدين، دون أن يكون العكس صحيحاً.

٦ـ الدين ليس جزءاً من الأخلاق ولا الأخلاق جزءاً من الدين والاثنان مختلفان، بل هما ظاهرتان مستقلتان. هذا القسم يمكن تصوره على وجوه عدة:

أ ـ في عين أنهما مستقلان فإنهما منسجمان تماماً.

ب ـ في عين أنهما مستقلان إلاّ أنهما غير منسجمين تماماً.

ج ـ مع كونهما مستقلين فإنّ بعضاً من قضايا الدين وأحكامه ينسجم مع الآخر، وقسماً من أحكام الأخلاق وقضاياها ينسجم مع الدين.

٨ـ علاقة الدين بمقولتي العدالة والحرية.

٩ـ علاقة المتحول بالثابت والثابت بالمتحول.

نحن ندعي أن ديننا ثابت في كل الأوضاع والأحوال. في المقابل، نعلم أنّ الأحوال متغيرة ومتحولة، إذاً كيف يمكن تطبيق هذا الدين الثابت مع الأوضاع والشرائط المتحولة؟

○ الملاحظ أن ثمة مسائل متعددة ترتبط بأصل الدين وحاجتنا، كبشر إليه، ومسائل أخرى ترتبط بالمعرفة وأخرى لها علاقة بحركة المجتمع والسلطة، في هذا الاطار نسأل عن ماهية الرابطة بين الدين والأخلاق.

❑ ابتداء لابُدّ من التساؤل عمّا نرجوه من الدين، لنجيب عن سؤال العلاقة بين الدين وبين الأخلاق.

نحن البشر لدينا آلام وأوجاع وحالات توتر وقلق، وهذه لا يمكن أن تزول، بل هي مستمرة ومتجددة في حياة الإنسان، وإذا دققنا أكثر في أشكال الآلام والأوجاع يمكن ملاحظة قسمين اثنين منها:

أ ـ منها ما هو قابل للزوال والشفاء، بمعنى أنها ظرفية يمكن شفاؤها؛ كألم الأسنان، فإنه يزول بمجرد تناول المسكنات أو المعالجة لدى الطبيب المختص.

ب ـ ما هو غير قابل للزوال، كمكابدة الإنسان في الحياة بفعل صراعه مع الطبيعة، وهذه قد ينحسر وجودها بتراكم الخبرات وتطور العلوم والتصنيع، وهذه لم يكن زوالها مرتبطاً بزمن محدد، أي أنّ الزمن ليس هو علّة ارتفاعها وإنما تطور العلوم هو الذي رفعها. غير أنّ مثل هذه الآلام قد تزول بفعل التطور لكن سرعان ما تحل محلها آلام جديدة، وهي بهذا اللحاظ مستمرة؛ تماماً كمشكلة البيئة، فهي لم تشغل الإنسان قبل هذا العصر، وعندما توسعت معارف

الإنسان العلمية وانتقل إلى التصنيع المتطور، داهمته هذه المشكلة. هذا شكل من الآلام، وثمة شكل آخر يداهم الإنسان باستمرار كالوجوم والملل والتوتر التي يتألم منها جميعا.، فالإنسان في الحياة لا يقوم بأعمال الخير فحسب، ولكنه يفعل الشر، وإن كان لديه توق إلى العصمة، وهذا يولد لديه شعوراً بالألم لا يمكن إزالته. وفي الإطار المعرفي الإنسان تواق إلى معرفة الواقع الموضوعي كما هو، غير أن التجارب أثبتت نسبية هذه المعارف مما يولد فيه شعوراً بالألم.

في هذا الإطار رجوعنا إلى الدين لا يكون لرفع الآلام والتوترات كالمسكنات، وإنما لرفعها بعهدة العلم، وتلك التي لا يمكن رفعها يساعد الدين على تحملها. ولكي تصبح هذه الآلام قابلة للتحمل أوصانا الدين بالقيام ببعض الأعمال، وهذه نسميها الأخلاق الدينية وهي سلسلة من الأوامر والنواهي والأحكام. فتصبح الأخلاق الدينية علاجاً لتلك الآلام والأوجاع.

إذا عدنا إلى السؤال الأساسي عن علاقة الدين بالأخلاق، نقول بأنّ الأخلاق جزء من الدين، وهو الجزء اللازم لرؤية الدين الكونية.

لا تقتصر الأخلاق على الأحكام والأوامر الظاهرية، أو الممارسات الظاهرية فحسب، وإنما على الباطنية أيضاً.

○ هنا، يأتي استحقاق مهم، في سياق هذا الحوار، هو حول جوهر الدين، فهل الأديان متفقة أم مختلفة؟

❑ برأيي أنّ كل الأديان متفقة في الجوهر، أو لها جوهر واحد وغاية واحدة وهي: إيصال الناس إلى حالة نفسية مستقرة ترتكز على الطمأنينة والرجاء والسرور، وكل من يدين بدين معين فهو يبتغي من تدينه الوصول إلى هذه الحالات الثلاث، بتعبير آخر نقول إنّ الإنسان معرّض في حياته لأعراض اليأس والقلق والحزن، وهو يجهد لرفعها ما أمكن، غير أنّ الدين يوفر لهذا الإنسان المضطرب العلاج الشافي لهذه الأمراض.

○ منطوق كلامكم واضح غير أنّ مفهومه يعني أنّ الأديان مختلفة في العرض فقط وليس في الجوهر، ما هي بنظركم أهم الأعراض المختلفة حولها؟

❑ تختلف العوارض باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال الثقافية.

○ إذاً كيف نفاضل بين دين ودين؟

❑ الواقع أنّ الإنسان لا يختار دينه، وإنما نحن نبرّر ديننا.

○ إذاً لماذا تجهد الأديان للتبشير، والإسلام يأمر صراحة معتنقيه بالدعوة إليه؟

❑ يبدو لي أنّ الدعوة إلى الدين هي، في الحقيقة، دعوة إلى تعميق الفهم وتأصيل الممارسة وليس إلى توسيع إطار المعتنقين لدين معين. وفي اعتقادي أنّ البشر على امتداد التاريخ كانوا دائماً وارثين لدينهم، والذين يختارون دينهم متجاوزين المتوارث هم قلة ونادرون جداً، فأنا مسلم لأنَّ أبي مسلم، وأنت مسيحي لأنّ أباك مسيحي، فإذا أراد المرء أن يختار ديناً فعليه أن يطالع كل الأديان، وعندئذ يكون الاختيار هو ترجيح لدين على آخر، لكن بعد التروي والتأمل والتحقيق والدراسة. فالاختيار هو من الخير، لكن من ينهض للتصدي، معرفياً، للديانات كلها ليختار الأفضل؟

○ ربما كنتم تمزجون بين المعالجة السوسيولوجية لمسألة الدين وبين البعد النظري، ونحن نسأل عن الإمكانية النظرية، بينما تجيبون بالمعطيات الاجتماعية، أي ما هو سائد في تاريخ التدين والعلاقة بين الأديان.

❑ نظرياً، لا يمكن ترجيح دين على دين.

○ إذاً، يجب أن تتوقف حركة الدعوة أو التبشير، لأنه ليس ثمة جدوى من ذلك.

❑ إذا أردنا، على المستوى النظري، أن نرجح ديناً على دين، علينا أن ننكب على قراءة كل دين على حدة، لنصل إلى الحكم بأنّ هذا الدين مطابق للواقع وذاك غير مطابق، مع العلم أن معظم دعاوى الأديان هي من النوع الذي لا يمكن التحقق من صدقه أو كذبه، فكيف يمكننا الوصول إلى حكم قاطع؟ فإذا أدعى دين أنّ الإنسان يتناسخ بعد الموت ودين آخر قال عكس ذلك، وما دمنا نحن في هذه الدنيا فكيف يمكننا القول إن هذا مطابق للواقع والآخر غير مطابق؟

○ ليست كل الموضوعات غير قابلة للاثبات، هناك موضوعات غير محسوسة وغير قابلة للإثبات، لكن في المقابل، ثمة موضوعات لها علاقة بالأخلاق وبالأحكام أو بالجانب الكلامي ويمكن إخضاعها لحكم العقل وبالتالي مناقشتها وإثباتها.

❑ قلت، ليس كل الموضوعات، ولنفترض أنّ كلامكم صحيح، هذا البعض القليل القابل للتحقق هل هو الذي يرجّح ديناً على دين؟ وهل يمكننا القول إن ترجيح البعض هو بقوة ترجيح الكل؟

○ كأنّكم تتحدّثون عن فكرة اعتقاد واضح، وأنّ هناك أمرين نريد المطابقة بينهما: الفكرة والواقع، فهل نفهم من كلامكم أنه ليس للدين واقع خارجي يمكن مطابقته؟

❑ للدين واقع خارجي، لكننا لا نستطيع التحقّق من مطابقة ما نعتقده لهذا الواقع، طالما أننا في عالم الدنيا.

○ **في نقاش جانبي، قلتم إنّ هناك أخلاقاً دينية وأخرى إنسانية، في الإطار الأول، تختلف الأخلاق بين دين ودين، طالما أنّ الأخلاق عندكم ترادف الأحكام والتكاليف، مثلاً أخلاق الزكاة أو الربا ومشروعية الطلاق فهذه ليست موجودة في الديانة المسيحية، والتشريع الغربي المعاصر تجاوز الأخلاق المسيحية في خصوص حرمة الطلاق وحكم بمشروعيتها، وهكذا...، أفيمكننا أن نحاكم الأخلاق الدينية وبالتالي الترجيح؟**

❑ من جهتي أعطي مثالاً لتوضيح المقصود من كلامي، فالقس الذي يدعو أحدهم إلى الدين المسيحي، يدخله إلى الكنيسة ويريه الصور التي على الجدران للذين توسّلوا بالسيدة مريم عليها السلام والسيد المسيح عليه السلام ونالوا الشفاء من أمراض مستعصية، وذلك للتأثير على المدعو ودفعه إلى اعتناق الدين المسيحي، هنا نقول للقس لماذا لم تضع صور الذين لم ينالوا الشفاء وربما كانوا أضعاف الذين علقت صورهم؟

فأنتم قلتم بأنّ هناك حكماً شرعه المسيحيون وتجاوزه الغرب، وقد يدعي المسيحيون أنّ ثمة أوامر أو مستحبات في الدين الإسلامي قد تجاوزتها التشريعات المعاصرة، فهل هذا هو السبيل إلى إثبات صحة دين وبطلان آخر أو ترجيح دين على آخر؟

○ **نعود إلى السؤال الأول الذي طرحناه، فإذا لم يكن**

ممكناً ترجيح دين على دين فلماذا يدعو الإسلام إلى اعتناق الدين الحنيف؟ وكيف تفهمون هذه الدعوة؟ وهل لكم فهم خاص لهذه المسألة؟

❑ أنا أفهم من الدعوة الإسلامية، دعوة الناس إلى تعميق دينهم لا إلى خروجهم من دين إلى دين آخر، (قل تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم)[١]، فهذه دعوة إلى التعميق لا إلى التوسيع.

○ تحدثتم عن إشكالية أساسية من إشكاليات فلسفة الدين، وهي المرتبطة بعلاقة الدين بمقولتي العدالة والحرية، كيف تنظرون إلى هذه العلاقة وهل العدالة والحرية من صلب الدين أم لا؟

❑ الحرية من صلب الدين حتماً، وقد وضع الدين قيوداً وحدوداً هي في خدمة الحرية وعلى قاعدتها وليس ضدها، فالحرية في الفلسفة الليبرالية تعني أن ينال الإنسان كل شيء دون موانع، بمعنى قبول هذه الفلسفة بالإنسان كما هو، غير أنّ هذه الحرية تتضمن أو تحمل في عمق تعبيراتها قيوداً وأصراً وأغلالاً، فعندما تقول إني قادر على عمل كل ما أشاؤه فهذا يعني التسليم بالوضع الروحي والنفسي الذي تعيش فيه، ويترتب على هذا الفهم تحرير الإنسان من القيود الخارجية مع الإبقاء على القيود الداخلية، الدين، في المقابل، جاء ليحرر الإنسان من أسر الهوى، أي التحرير من القيود الداخلية أيضاً، أي يجب ألاّ يرضى المرء بوضع نفسه الحالي، أو كما هو، وإنما يجب أن يتجه إلى وضع نفسي آخر مطلوب ومرتجى.

أنا أعتبر بتجرد، أنّ كنه الحرية في الغرب هو نوع من الأسارة العميقة، فالغربي، دائماً، يتحرر من الآخرين، لكنه في المقابل يقع في أسر أهوائه بالنسبة

عينها. الدين، من جهته، جاء ليخرجنا من أسر أنفسنا ومن أسر الآخرين. الدين يدعونا لنكون أحراراً إزاء الداخل والخارج، وضمانة هذه الحرية الارتباط بالله تعالى والعبودية له فقط.

أمّا العدالة، فهي كذلك، لا تلحظ البعد الاجتماعي فحسب وإنما تطال مختلف جوانب الممارسات والعلاقات التي ينسجها الفرد أو ينتظم في داخلها المجتمع.

الهوامش

---

(١) آل عمران / ٦٤.

العقلانية الدينية

وعلم الكلام*

ندوة شارك فيها:

١ـ د. غلام رضا أعواني (استاذ جامعي).

٢ـ د. رضا داوري (استاذ جامعي).

٣ـ الشيخ جعفر سبحاني (استاذ في الحوزة العلمية).

٤ـ د. محمد لغنهاوزن (استاذ جامعي).

٥ـ الاستاذ مصطفى ملكيان (استاذ في الحوزة العلمية والجامعة).

---

* نقد ونظر، ع ٢-٣. قضايا اسلامية معاصرة، ع ١٨.

مفهوم الدين و مفهوم العقل:

○ *ما هو المقصود تحديداً بمفردتي «الدين» و «العقل» في عناوين من قبيل «الدفاع العقلاني عن الدين»؟*

❑ ملكيان:

في البدء تتحتم الاشارة الى أن اتباع كل ديانة أو مذهب يؤمنون لسبب أو لآخر بحجية وقداسة أقوال شخص معين أو أشخاص معينين، أي أنهم يعتبرون الاشخاص الموما إليهم فوق النقاش والتشكيك، فيُسلّمون لأقوالهم وتعاليمهم بلا مناقشة أو انتقاء. وقد تُنسب لهؤلاء القديسين الكثير من الأقوال والأحاديث، فلا يمكن الجزم بيقين قاطع أن كل ما ينسب إليهم صدر فعلاً عنهم أو اختطّته أيديهم. هنا تبرز أهمية التمييز بين ما صدر فعلاً عن أولياء الدين وما نُسب إليهم بالباطل. هذا التمييز غير ميسور إلاّ باعتماد منهج العلوم التاريخية، مع الاعتراف بأن هذا المنهج لم يستخدم بشكله الكامل الدقيق لدراسة أي دين من الأديان أو مذهب من المذاهب.

وعلى كل حال يمكن إطلاق مفردة «الدين» على مجموعة القضايا التي نتأكد بواسطة منهجية العلوم التاريخية أنها صادرة عن الشخصيات الدينية المرجعية، المتميّزة بأن أحكامها وتعاليمها فوق النقاش. يمكن القول في موضوع «الدفاع العقلاني عن الدين» أن المراد بكلمة «الدين» أولا وذاتا: هذه المجموعة من القضايا المتسمة بالقدسية والاطلاق من وجهة نظر المتدينين، وثانياً وعرضاً: المقصود بالدين مجموعتان أخريان من القضايا يُدافع عنهما كلامياً؛

أي القبليات المعرفية والانطولوجية للقضايا الدينية، والمقتضيات التي تترتب على هذه القضايا. وبشكل عام ربما أمكن القول: إن المراد بالدين في هذا الإطار، مجموعة القضايا المقدسة وقبلياتها (أسسها) ومقتضياتها.

أما المقصود بالعقل فقد يكون مجموعة العلوم والمعارف المستحصلة بالطرق المألوفة لاكتساب المعرفة، أي بطريق الحس والتجربة (سواء كان الحس ظاهراً أو باطناً) والتفكير والاستدلال، والنقل التاريخي المنهج. هذه العلوم والمعارف، وبحسب التعريف، ينبغي أن تكون مما تم تمحيصه والمصادقة عليه (Justification) وفقاً لمناهج العلوم التجريبية والرياضية والمنطق والفلسفة والعلوم التاريخية والنقلية.

❑ لغنهاوزن

يتصل المقصود من عبارة «الدفاع العقلاني عن الدين» وعناصرها المكوِّنة لها، بالنص والسياق الذي يُستخدم فيه. الدين في علم الكلام الغربي أو فلسفة الدين الغربية يطلق على العقيدية التييسمية (الاعتقاد بوجود إله واحد ـ التوحيد). ورغم إعتراف الغربيين بوجود أديان غير توحيدية مثل البوذية والفدانتا، بيد أن جُلَّ إهتمامهم في إطار الدفاع العقلاني عن الدين أنصب على النوع التوحيدي من الأديان. وحسب الموسوعات الفلسفية فإن المراد بالتييسم الاعتقاد بإله واحد، يتصف أولاً: بمماثلته للإنسان أو مماثلة الإنسان له، وثانياً: بأهليته للعبادة، وثالثاً: بانفصاله عن العالم، ورابعاً: بتأثيره وفعله الدائم في العالم. يؤكد جون هيك أن التييسمية هي بالضبط الاعتقاد بإله واحد، ولكنهم يطلقون هذه المفردة عموماً على الاعتقاد بإله مماثل للإنسان. يقول ريتشارد سوين برن: إن التييست هو الذي يعتقد بوجود إله لا جسم له، وإنما هو روح أزلية أبدية مختارة قادرة على القيام بأي فعل تريده، عالمة بكل شيء، تمثل الخير المطلق، وهو الذات (الموضوع) الجديرة بالعبادة والطاعة من قبل

الإنسان، إنه خالق عالم الوجود والمحافظ عليه. جي.ال. مكّي حينما يبحث إشكالية الإلحاد، يصدِّق سوين برن في التعريف الذي قدمه للتييسمية. ومن الجدير الإشارة الى أن جميع هذه التعاريف تشترك في أن التييسمية تستلزم الاعتقاد بإله مماثل للإنسان.

في القرون الوسطى ظهرت مساجلات مهمة بين المتكلمين المسيحيين حول معنى «الشخص» و«الأقنوم». فقد جرى الاعتقاد على صعيد طرح فكرة التثليث وشرحها، أن الله واحد وثلاثة أشخاص (أقانيم) في نفس الوقت. هذا المعنى للشخص لا يتصل مباشرة بمفردات «الشخصي» أو «المماثل للإنسان» في التعاريف السابقة، فمعنى «المماثل للإنسان» الدارج بين المتكلمين المسيحيين على الضد من أفكار «عدم أنسنة الإله» أو «عدم تشبيه الإله بالإنسان» التي تُشدد أن الموجود المطلق هو الوجود المحض أو الوجود الكامل أو الواحد في الافلاطونية الجديدة، بل وقد يكون نمطاً من العدم أو اللاشيئية.

حينما ندرك معنى التييسمية الدارجة بين المتكلمين والفلاسفة الغربيين، يتضح لنا أن كل طرح للتييسمية لابد أن ينطوي على طابع إشكالي من وجهة نظر إسلامية. وقد كان من المفكرين المسلمين الكبار في القرون السالفة من طرح رؤية توحيدية قريبة جداً من التييسمية المُؤَنْسِنة للإله. غالبية الفلاسفة والعرفاء حملوا تصورات عن الإله تعتبر من وجهة نظر المتكلمين الغربيين غير مُؤَنْسِنَة. وليس الاشكال في أن مفكرين من قبيل الفارابي وابن سينا وابن عربي وصدر المتألهين رفضوا أنسنة الإله، استناداً الى أفكار فلسفية كحقيقة الوجود، إنما الإشكال في قولهم بعدم وجود أي تناقض أو تضاد بين إله مُحبٍّ للبشر ومسيطر على كل الأمور، وبين أن يكون هذا الإله فوق تصور البشر. والواقع أن فكرة كون الله لا يُدرَك إلاّ بشكل ناقص، فكرة قرآنية إسلامية خاصة طرحها نبي الإسلام وأهل بيته عليهم السلام. هذه الفكرة يطرحها الامام الخميني بصياغة جميلة جداً في تفسيره لسورة الفاتحة، فيؤكد أن الاختلاف بين

الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين في وصف الله وتعريفه لا يعدو أن يكون اختلافاً لغوياً سطحياً، وليس اختلافاً جوهرياً عميقاً بين وجهات نظرهم في واقع الأمر.

من المهم جداً التأكيد على أن ما يقصده المسلمون من «الدين» يشتمل على تصور للإله أعمّ وأشمل بكثير من التصورات والتعاريف التي يطرحها الغربيون.

النقطة الأخرى التي ينبغي الالتفات إليها في إطار فرضية أن المراد بالدين هو التييسمية، أي ان التييسمية نظرية لا تتضمن شريعة إلهية، ناهيك عن أن نعتبرها منهجاً متكاملاً للحياة. لكن الملحدين المناوئين لعقلانية الإسلام غالباً ما يهاجمون الأحكام الإلهية دون العقيدة النظرية، فيزعمون أن الإسلام حتى لو كانت له جوانب ايجابية معينة فهي مقتصرة على عرب القرن السابع الميلادي. إنهم يعتقدون أن الإسلام يتناشز وحقوق الإنسان، ويجافي حقوق المرأة، ويعارض حرية إبداء الرأي، وهو بالتالي غير ديمقراطي.

الخلاصة هي أن الهجمات العقلانية على الإسلام من قبل الغربيين أو المتأثرين بهم تشدد غالباً على المجالات الاخلاقية والسياسية والاجتماعية دون المجالات الدينية والفلسفية.

ترتكز فلسفة الدين في العالم الغربي على الزعم بأن الله موجود، وهو كالذهن (الروح) المتعالي المماثل لإنسان لا جسم له (كما يطرح في الكلام المسيحي المعاصر). وخلافاً لاسلافهم في القرون الوسطى، يعتبر معظم الفلاسفة المسيحيين المعاصرين أن دين الله جوهر (ذات) ظل باقياً على طول الزمن وسيبقى. الكثير من المفكرين المسيحيين المعاصرين قرروا أن الاعتقاد بأن الله ذات يبقى دائماً مع مخلوقاته في مسار الزمن، صورةٌ اكثر انطباقاً مع الصورة المرسومة للإله في الكتاب المقدس، من انطباقها على النظريات المتأثرة بالافلاطونية الجديدة. هذا رغم وجود الكثير من المفكرين الذين يرفضون أساساً أن يكون مفهوم الجوهر (الذات) ذا صلة بالكتاب المقدس.

مواقفِ الملحدين في هذا المضمار مهمة للعلمويين المشككين في وجود كائن موجود فعلاً في السماء (الملكوت) يجلس على العرش. المسلم قد يتفق مع الملحد في إنكار وجود إله مماثل للإنسان يقول به المسيحيون، وفي المقابل يتفق المسيحي مع الملحد في رفض الإلهيات السلبية عند المسلمين القائلة بعدم إمكانية إدراك الله والوصول إليه.

أما بخصوص مفهوم العقلانية الوارد في قضية «الدفاع العقلاني عن الدين»، فينبغي الاحتراز من تبنّي الافكار الاجنبية على الإسلام. ومع أن المسيحيين والمسلمين والملاحدة قد يتفهمون تصورات بعضهم عند الحديث عن العقلانية، إلاّ أن ثمة تباينات ظريفة ودقيقة بين آرائهم حول العقل، فالمناهج العقلية من منظار الملحد تتمثل في العلوم الطبيعية والنظرية التي تحدد تخوم العقلانية ومدياتها. وقد يهاجم منكرو وجود الله المعتقدات الدينية بإحدى هاتين الصيغتين:

أولاً: قد يزعمون أن الدين يطالب الإنسان الاعتقاد بقضايا وأمور تتناقض ومناهج العلوم ومكتشفاتها، فمثلاً يطالب الدين بالاعتقاد بخلقةٍ تمّت في ستة أيام، في حين تشير جميع الشواهد أن تكوّن الأرض لوحدها تم خلال ملايين السنين.

وثانياً: قد يزعم الملحدون أن الدين يحتّم تبنّي أصول مفارقة للاصول المعتمدة في العلم. مثال ذلك أن المفكر الديني يؤكد أن وجود العالم المادي يقتضي نوعاً من الشرح والتبيين، وهذا طرح يراه الملحدون مناقضاً لأسس العقلانية العلمية.

بموازاة ذلك يرفض الكثير من علماء الديانة المسيحية (وليس جميعهم) إمكانية الدفاع العقلاني عن الدين، بسبب ما يسمونه المستوى المتدنّي للعقل البشري، ومرادهم بذلك أن الذات العاصية للمخلوق تلوث عقله وتشوهه، فتمنعه من الإدراك، فضلاً عن القدرة على إثبات الحقائق الدينية المتعالية.

هذا الموقف من العقل البشري يتخذ غالباً شكل «الفيديسمية» أو النزعة الايمانية، ويؤكد أننا يجب أن نعتقد بوجود الله اعتماداً على الإيمان والعاطفة، فالعقل عاجز عن تقديم أي برهان في هذا المجال.

في الديانة الإسلامية يمكن ملاحظة موقف من العقل مباين تماماً لآراء المسيحيين والملحدين المعاصرين، فالفهم المتأتّي عن العقل والمشار إليه في القرآن أو في بداية كتاب أصول الكافي، لا تحدُّه مناهج العلوم الطبيعية والنظرية، ولا تقيّدُه قوانين المنطق وما بعد الطبيعة الأرسطية، فهو لا يتعارض أبداً مع معطيات الفؤاد والعاطفة، كما يزعم المتدينون المسيحيون. في الفهم الإسلامي يُطرح العقل كقيّم على القلب، ويعتبر في نصوص أخرى شيئاً واحداً والروح العقلانية (النفس الناطقة).

في الثقافة الإسلامية يتولى العقل والقلب كلاهما مهمة إدراك الحقائق التي يتعّذر على الحواس الظاهرية إدراكها. العقل غير ساقط عن الاعتبار كما هو عليه في المسيحية، إلاّ أن نفس الإنسان تنأى عن العقل بسبب حاجيات البدن، فتعجز بذلك عن إدراك البصيرة التي يضعها العقل أمامها. خلافاً لبعض التصورات لا يتعارض العقل من وجهة نظر إسلامية مع مناهج العلوم الطبيعية والنظرية وإنما يستوعبها وينتشر الى مديات أوسع لتكميلها.

هذه هي خصوصية الواقع المسمى بما بعد الزمن المعاصر في الغرب، حيث لا يوجد اتفاق عام على معايير العقلانية أو فلسفة الأخلاق. (أُنظر: عدالة مَن؟ أية عقلانية؟ تأليف آ.ي.مكينتاير: Notre Dame University of Notre Dame press 1988).

وبهذا لا داعي للاستغراب من عدم وجود إجماع كلي بين الفلاسفة الغربيين على المراد من «الدفاع العقلاني عن الدين». وبقدر أهمية هذه المسألة من المهم أيضاً الوعي بأن معايير العقلانية والتصورات المطروحة عن العقل في

الفهم الإسلامي تتفاوت من عدة وجوه عن تصورات كلٍّ من المسيحيين والملحدين.

❑ أعواني:

الدين هو خطاب الله للإنسان عن طريق الوحي. إذن للدين جانبان: الأول إلهي، والثاني بشري، فالله سبحانه أحد طرفي الدين، والإنسان طرفه الثاني، وعليه فمواجهة الإنسان لله مواجهة المقيد للمطلق. أما العقل فهو جوهر شريف في وجود الإنسان يُدرك به الحقائق ويفهم بهديه كل المعاني. إذن فهم المعاني من مهمة واختصاص العقل. إن ما يمايز الإنسان عن الحيوان فهمه للمعاني، والمراد بالمعاني، المعاني الكلية. من هنا بالامكان طرح العلاقة بين الدين والعقل بالقول: إن الدين كله ليس سوى مجموعة معاني، بكل ما فيه من عقائد كالتوحيد والنبوة والمعاد والعدل والامامة وفروع أخرى، كلها حقائق قابلة للفهم. ولكن ينبغي الالتفات إلى أن العقل بحد ذاته له مراتب، فالعقل ليس ما يسميه عامة الناس عقلاً، فهذا هو العقل الخارجي أو العقل الظاهري أو العقل الجزئي، أما العقل الباطني فهو العقل الالهي أو العقل الكلي، وهو العقل الذي اشاد به القرآن والاديان السماوية. إنه العقل الإلهي الذي يلعب دوراً بالغ الخطورة في إدراك المعاني والحقائق الدينية.

العقل الجزئي أو الاستدلالي أو السجالي إنْ لم يتكئ على العقل الكلي أو الوحي، فقد يتعارض معه. وهذا ما حصل في الغرب الحديث بعد عصر النهضة، فأُنكرت أصالة الدين وحقائق الوحي تحت طائلة العقل الجزئي. أما إذا كان المراد بالعقل العقل الكلي أو العقل الالهي القدسي، فهو بلا ريب ذو مقدرة على فهم حقائق الوحي السماوي، وله القابلية على وعي اسرار ورموز ودقائق النصوص الإلهية، وبذلك فهو الذي يتوجه إليه الوحي بالخطاب ويحمّله المسؤولية ويحلّه محل الثواب والعقاب.

□ **داوري:**

الدفاع العقلاني عن الدين بمعنى الرد على الشبهات وصياغة الاستدلالات والبراهين الرامية الى اثبات أصول الدين، وهذا ما يشمل جميع أبواب وفصول علم الكلام. فالسؤال المطروح في الواقع أشبه بالسؤال القائل: عن أي دين يُدافع في علم الكلام؟ وما هو معنى العقل في علم الكلام؟ كلا هذين السؤالين مهمان للغاية. إذا شددنا على اختلاف معاني الألفاظ في المواضع المختلفة، سرعان ما سنقع في المغالطة، أو ننأى عن دقة التفكير على الأقل، فالذين يحملون ألفاظ العقل والتعقل أينما وردت، على الفلسفة أو شكل من اشكال الفلسفة، لا يخدمون العقل في شيء. ما هو معنى الدين في علم الكلام حقاً؟ وما هو معنى العقل؟ لو كان معنى الدين ما يفهمه الجميع من لفظة الدين، وكان علماء الكلام قد دافعوا عن دين العامة من الناس، لما كان يحسن بالغزالي القول: إن المتكلمين قطاع طرق. ولما قال رشيد الدين الميبدي: «علم الكلام هلاك» (كشف الاسرار، ج ٣: ص ٢٤١) أو قوله: «وأما علم الكلام فهو ما قال فيه جل جلاله: ﴿وإن الشياطين ليوحون الى اوليائهم﴾ وقوله في موضع آخر ﴿زخرف القول غروراً﴾ وما قال عنه تعالى ﴿وإن يقولوا تسمع لقولهم﴾. إن ترك نصوص الكتاب، والانتقال من الظواهر الى التكلّف والبحث، ومن الاجتهاد الى إستحسان العقول وأهوائها، فالمعرفة بهذا العلم هي عين الجهل. يقول الشافعي: «العلم بالكلام جهل، والجهل بالكلام علم»(المصدر نفسه، ص ٢٤٢).

بهذا يتضح الى حد ما المعنى المقصود من العقل في علم الكلام، من وجهة نظر طائفة من أهل العلم والبصيرة والدين على أقل تقدير. في كشف الاسرار نرى الاجتهاد في مقابل استحسان العقول وأهوائها، والاجتهاد هناك هو «إقامة الحجة وطلب الحق وكشف الشبهة» (ج ٧: ص ٤٢٠).

فالعقل في علم الكلام من وجهة نظر الميبدي ليس فيه إقامة لحجة أو طلب لحق أو كشف لشبهة، على الرغم من أن عالم الكلام يزعم لنفسه كل هذه

الأمور. أما القول بامكانية الدفاع العقلاني عن الدين أو أن ثمة علم كلام آخر يختلف في ماهيته عن علم الكلام القديم، فهو بحث آخر. حتى هذا المقدار من تشكيكنا في معنى العقل والدين لا يقبل به الكثيرون، فهم يقولون: إن العقل هو القابلية على الاستدلال، أما الدين فهو الايمان بالأصول والعمل بالفروع.

وفق هذا التصور، ينبغي أن لا يكون لأي مؤمن أو متدين موقف سلبي معارض لعلم الكلام، فالرد على الشبهات واثبات صحة العقائد أمور ضرورية في مكانها، أما ما يحدث في أثناء الجهود التي يبذلها المتكلم للرد على الشبهات واثبات اصول الدين، وما يتم الرد عليه وما يتم إثباته، وكيف ينهض عالم الكلام بمهمة الدفاع عن الدين وما تترتب على دفاعه من آثار، فهو موضوع آخر. المهم في زماننا مدى تقبّل الإنسان المعاصر للدفاع العقلاني عن الدين بالشكل المطروح في علم الكلام. هذه الإشكالية تتكرس اكثر حينما ندقق في حال المتكلمين المعاصرين في الغرب، إنهم وبدل الجدل الذي كان سائداً بين المتكلمين القدامى، ركنوا إلى التفسير والتأويل، وأبدى بعض الفضلاء والعلماء المسلمين أيضاً شعوراً بنقصان جدل المتكلمين القدامى، وظن معظم هؤلاء أن التوليف بين الدين والعالم المعاصر بما فيه من علوم ومناهج بحثية سيقوّي بنية العقائد الدينية. وإذا سمّينا هذه العملية دفاعاً عقلانياً عن الدين فستكون إجابتي عن السؤال أن الدين يخرج عن ماهيته والعقل ينحصر بالعقل الذي قال عنه برغسون: إنه مباينٌ للمادة.

❑ سبحاني:

الدين معرفة ونهضة شاملة نحو التكامل لها أربعة أبعاد: إصلاح العقيدة والفكر، تنمية الأخلاق الإنسانية السامية، تحسين العلاقات بين الافراد، إلغاء جميع ألوان التفرقة والتمييز.

كل هذه الابعاد تتحقق في ظل الايمان بالباري عزوجل. فيما يلي نشير الى هذه الابعاد باختصار:

١ـ إصلاح العقيدة و الفكر:

الذهن البشري لا يقبل الفراغ ولا يمكن أن يكون بدون عقيدة معينة، ورسالة الدين في هذا المضمار ان عالم المادة من حيث الوجود ومن حيث النظام مخلوق لخالق أعلى وأقدر، خلق المادة وأضفى عليها نظامها المناسب.

ذهن الإنسان لا يخلو من ثلاثة أسئلة: من أين أتيت؟ لماذا أتيت؟ الى أين أذهب؟

هذه التساؤلات الثلاثة لها من وجهة نظر الإنسان الموحد إجابات واضحة، بينما تفتقر المدارس المادية لإجابات شافية عنها. من هنا نقول: إن للدين أبعاداً، ومن ابعاده الإصلاح الفكري والعقيدي، وبمقارنة المدرسة الالهية بالمدرسة المادية يتضح أن الفكر الإنساني يبلغ كماله في ظل المدرسة الالهية، في حين يلفُّ الغموض كل انحاء المدرسة المادية، ويعشعش في أروقتها الجهل والتسطيح، وأحياناً اللاعقلانية، إذ كيف يمكن القول بأن المادة في العالم هي التي منحت نفسها النظام والتدبير؟

٢ـ تنمية الأخلاق الفضائل الأخلاقية:

الدين دعامة قوية للفضائل الاخلاقية، فمراعاة التعاليم الاخلاقية ترافقها جملة من ألوان الحرمان والنقص. التضحية مثلاً، ومساعدة المعوزين، والعمل بالأمانة، و... الخ، لا يخلو الالتزام بها من معاناة وحرمان ونقص مادي. متى ما أصلحنا العقيدة بواسطة الدين، وشددنا بأن الله تعالى أمر بمراعاة المبادئ الاخلاقية، وجعلها فرضاً وتكليفاً عينياً على الإنسان، وحدد لمجافاتها انواع العقوبات الدنيوية والأخروية، عندها ستغدو الأخلاق واجباً دينياً يُلتزم به عبر الالتزام بالدين. وفي غير هذه الحالة لن تكون التعاليم

الاخلاقية اكثر من تنويهات لا ضمانة تنفيذية لها. البعض يلتزمون بها والبعض يضربون بها عرض الجدار.

٣ـ تحسين العلاقات بين الافراد:

كما أن الدين سند متين للالتزامات الأخلاقية، فهو دعامة قوية للأصول الاجتماعية. المتدينون يرون الأصول الاجتماعية تكليفاً مقدساً، بينما هي عند غيرهم مجرد قوانين لا يتم تنفيذها إلاّ في ظل سطوة البوليس والقوات المسلحة المسؤولة. أما المساحات الخارجة عن هذه السيطرة المادية فلا ضمانة لتطبيق الأصول الاجتماعية والقوانين المدنية فيها. هذه الحقيقة تتضح اكثر بمراجعة حياة المجتمعات غير الدينية.

٤ـ إلغاء جميع ألوان التفرقة و التمييز:

المتدينون ينظرون لجميع الناس سواسيةً كأسنان المشط، فكلهم خلق الله، وإذن لماذا التمييز؟! ولماذا تخمة البعض وسغب البعض الآخر؟!

بعد أن تعرفنا بإجمال على الابعاد الأربعة للدين، لا محيص لنا من ذكر نقطتين:

أولاً: ليس بمستطاع اي دين كيفما اتفق، توفير هذه الأبعاد الأربعة في الحياة الفردية والاجتماعية للبشر. فالدين الذي يتجلّى بنصاعة في هذه الأبعاد الأربعة هو الذي يقوم على أساس العقل، وبغير ذلك سينتهي الى الخرافة والرهبانية ونبذ النمط الايجابي للحياة، والنزوع للطرق السلبية العرفانية المشوهة، التي تلاحظ نماذج منها في الحياة الآلية للغرب. وإذا كانت ثمة جماعات تقول بصد الدين عن الرقي والتقدم ومساعدته على التخلف والرجعية، فإنهم بلا شك يقصدون الأديان اللاعقلانية، المفضية بطبيعتها الى تلك النتائج المرفوضة.

ثانياً: الدين يحاول إلغاء التمييز، وليس التفاوت الطبيعي بين البشر، فالتفاوتات الطبيعية الايجابية لا يمكن إلغاؤها أو التنكّر لها، أما التمايزات التي يتسنى القضاء عليها فهي التي لا تكون لها جذور طبيعية فطرية، وإنما تفرضها السلطة والهيمنة والتعسف.

بخصوص الشق الثاني من السؤال، أي ماهية العقل والعقلانية، أقول: إن العقل هو الإدراك القطعي واليقيني المعني بالمراحل الاستدلالية الثلاث: اثبات ذات الله، وصفاته، وأفعاله. هذا هو العقل المواكب للدين والمنسجم مع تعاليمه. أما العقل الرياضي فقضيته مستقلة ولا علاقة له بإفادة الدين من العقل. العقلانية التي بامكانها تصديق التعاليم الدينية وتمتينها هي معرفة خالق العالم باعتباره واجب الوجود، ومن ثم معرفة صفاته وافعاله. وطبعاً ثمة مبادئ وأسس خاصة لمعرفة الأفعال.

حجية العقل:

○ ***حجية العقل، هل هي ذاتية أم شرعية؟ ولماذا؟ واذا اثبتنا قضية «العقل موصل الى الواقع» أو «البرهان العقلي حجة» بالأدوات العقلية، أفلا نكون قد وقعنا في الدور؟***

❑ **داوري:**

بهذا السؤال توقعون المخاطب في معضلة يصعب الخروج منها. العقل حجة في بعض الحالات والموارد (وفي كل شيء وكل مكان)، بيد أن العقل ذاته ليس على شاكلة واحدة دائماً، وإنما له مظاهره وصوره ومعانيه المتفاوتة، فكل عقل يمكن أن يكون حجة في الحالات التي يكون من سنخها ومما يتناسب وطبيعتها. في هذه الحالة لا ريب أن حجية العقل ذاتية. مثلاً حجية العقل الرياضي حجية ذاتية، ولكن ماذا نقول حينما لا تكون الحجية ذاتية؟ حجية العقل الذاتية

وحجيته الشرعية صحيحتان في مواضعهما، لكنني أرى انه في مكان ما حجة وفي مكان ما ليس بحجة، فإذا دسّ أنفه في مواضع ليست من اختصاصه كان كالمتطفّل.

بميسوري الإجابة عن السؤال المطروح: لو كان للعقل شكل واحد وثابت، بحيث تكون له صيغة ومفهوم واحد لدى جميع الناس في كل زمان ومكان، إلاّ أن فرانسيس بيكون، الذي كتب الارغانون، وديكارت، الذي أشاع الاسلوب الصحيح لتوظيف العقل، وجميع أخلافهما كانوا رموزاً عقلانية خلافاً لعقلانية القرون الوسطى. أنا لا أناقش آراء من يعتبرون العقل أرجلاً خشبية غير طيّعة، غير أنني لا أتصور أن من العسير التسليم لفكرة أن العقل في المثالية الجديدة غير العقل البرهاني. فالذي يزعم للعقل حجية ذاتية لابد أن يفصح عن مراده من العقل، هل هو العقل الافلاطوني والأرسطي، أم عقل المتكلمين، عقل الفارابي وابن سينا، أم عقل ديكارت، أم عقل كانت، عقل برغسون، أم عقل البراغماتية، أم عقل المثاليين الجدد؟ وبالتالي هل هو العقل المُناغم للنقل أم العقل المتضارب معه؟

النقطة الأخرى التي أشرتم إليها هي أن حجية العقل مما يبرهن عليه بالعقل ذاته، وهذا ما يستتبع الدور الذي يرى للعقل حجيته يُسند هذه الحجية على مبادئ عقلية من دون أن يثبت هذه المبادئ، فالمبادئ إن لم تكن من البديهيات فهي بلاشك من فئة المقبولات والمسلمات، ولهذا قلّما يسألون ما هو العقل؟ كل المنادين بالعقل والعقلانية يتبنون شكلاً للعقل مغلفاً بالغموض والعتمة. هم طبعاً يرون ذلك العقل، العقل المطلق أو العقل الأصلي أو الأصيل، ولا يناقشون في ماهية العقل إلاّ لماماً، وما كان أجدرهم بأن يناقشوا المناداة بحجية العقل من دون البحث في معانيه المختلفة تمهد الأرضية في أقل التقادير للمغالطة، وتمسخ اللغة مفرداتٍ تكرارية جافة، ومجموعة من الألفاظ والعبارات

التقليدية، وباختصار أقول: إن حجية العقل أو عدم حجيته مما لا يقبل الإثبات، وإنما ينبغي فهم هذه المسألة، والمهم هو كيف نفهمها؟

❑ **أعواني:**

أرى أن حجية العقل ذاتية، فإذا كان العقل يستقي حجيته من الشرع اختلفت أحكام العقل باختلاف الشرائع، وأعتقد أن هذا السؤال بحد ذاته: هل حجية العقل ذاتية أم مستمدة من الشرع، ينهض على أساس «افتراض مسبق» أخذنا به أخذ المسلمات من دون أن نثبته، وبامكان هذا «الافتراض المسبق» ذاته أن يمثل الاجابة عن السؤال. الافتراض هو: أن العقل والشرع متضادان، فإذا اكتسب شيء ما حجيته من العقل، تعذّر أن يستمد حجيته من الشرع. وبعبارة أخرى يبتني هذا السؤال على فرضية الانفصال الحقيقي بين العقل والشرع، في حين قد يكون العقل والشرع متحدين ومتناسقين. الطروحات الراسيونالية فقط ترى أن العقل معارض للشرع. أما إذا أخذنا العقل لا بالمعنى الذي يراه أصحاب اصالة العقل الجزئي أو الراسيوناليون، بل بمعنى العقل الالهي، وتكون الشريعة بمعنى الدين بجميع أبعاده، ففي هذه الحالة لن يكون هناك أي تعارض بينهما، بل على العكس سيكون بينهما نوع من التلازم والترابط.

أما السؤال: هل يعني إثبات قضايا من قبيل «العقل موصل الى الواقع» أو « البرهان العقلي حجة» بالعقل ذاته، أننا نقع في الدور الباطل؟ فيمكن الإجابة عنه بطرق مختلفة. مثلاً يمكن القول: إن هذه شبهة منطقية، تشبه شبهة الكذّاب. إذا قال قائل: إنني اكذب دائماً، فإن كان كاذباً في مقولته هذه فهو صادق، وإن كان صادقاً فهو كاذب. الإجابة عن هذا السؤال تجعلنا نناقض أنفسنا في كلا الحالين، وقد أجاب علماء المنطق عن هذه الشبهة بطرق

مختلفة، في القضية «البرهان العقلي حجة» محمول القضية أي «الحجة» هو نفس «الصدق المنطقي».

من ناحية أخرى يمكن القول: إن العقل قوة إلهية والسنخية لها جنبة الإطلاق والعينية، أو أن نقول: إن العلم والمعرفة ممكنان بالنسبة للإنسان ولهما جنبة عينية وليسا ذهنيين صرفاً. في هذه الحالة لابد أن تكون للعقل ايضاً عينيته؛ ليستطيع نقد نفسه، بل حتى أن بامكان العقل جعل نفسه متعلقاً عينياً ليتعقل في نفسه ويتدبّر، أو أن لا تكون للعقل قابلية التعقل في ذاته ونقدها، وفي هذه الحالة سيمتنع العلم أساساً.

لابد أن نسأل: من هو المخاطب بالوحي الإلهي، أية قوة من قوى النفس خاطبها وعاتبها الباري عزوجل؟ لا مراء أن هذه القوة الإلهية هي العقل. من هنا نجد كل هذا التأكيد في القرآن الكريم على العقل والفهم والتعقل والتدبر والتفكر، وهي جميعها تجليات للعقل.

❑ سبحاني:

الشخص الذي يطرح هذا السؤال يعتبر العقل حجةً من حيث لا يشعر، فالذي يقول: إن العقل ليس بحجة، ينبغي أن يسوق الأدلة على عدم حجية العقل، وإذا جاءنا العقل بحجة على أن العقل ليس بحجة، فقد قتل نفسه. العقل دائماً يسند النظريات الى البديهيات، وحينما يصل الى البديهيات لن يكون ثمة مجال للتشكيك والريبة. من هنا أستنتجُ: أن ما أدركهُ صحيح، كما هو الحال في القضايا الرياضية والهندسية. إذن حينما لا تكون القضايا تجريبية، وإنما نصل من النظريات الى البديهيات بواسطة البراهين يكون العقل حجة. وهكذا الحال بالضبط في باقي المسائل والمعارف والاخلاق. غاية ما نقوله في العقيدة: إن البرهان هناك يصل الى اجتماع النقيضين وارتفاع النقيضين، وفي المسائل الاخلاقية والقضايا المتصلة بالحكمة العملية نتشبث

بالحسن والقبح. على ضوء ذلك لاشك أن للعقل حجية ذاتية، وإذا كانت حجيته شرعية وقع الدور، فالشرع لم يكتسب حجيته بعد حينما أصبح المصدرَ الوحيدَ لحجية العقل.

وورد في السؤال أن قضية «العقل موصل الى الواقع» أو «البرهان العقلي حجة» تمت البرهنة عليها بالعقل ذاته، أفلا نقع بذلك في الدور؟ الجواب: كلا، لا نقع في الدور. إننا نقيم البراهين على هاتين القضيتين، فإذا كانت جميع قضايا العقل نظرية وقعنا في الدور كلما تقدمنا الى الامام، ولكن ثمة أفق مشرق أمامنا هو إرجاع النظري الى البديهي.

- ***التجريبيات لابد من استنادها الى البديهيات لأنها من اليقينيات. ولكن قد يعتبر البعض أن قسما من التجريبيات ليست من اليقينيات. إذن عليكم بعد ذلك التوكؤ بنحوٍ ما الى البديهيات الأولية.***

❐ سبحاني

التجريبيات تعتبر من الأمور اليقينية، شريطة أن نطرح المعنى الصحيح للتجربة. البعض يخلط بين التجربة والاستقراء والتمثيل، وغالباً ما يخلطون بين التجربة والاستقراء. ولاشك أن الاستقراء لا يفيد اليقين إلاّ إذا أحطنا بجميع النماذج والحالات، والإحاطة بالجميع لا تحل محل الاستقراء. في التجربة لدينا برهان عقلي واضح، والاستقراء ليس من قبيل الحكم على المماثل. أما في التجربة فهناك حكم على المماثل حيث تقاس المتشابهات على بعضها، ولذلك لا نبلغ اليقين، أما في التجربة فنحكم على المماثل، والعقل يقول: «حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد».

□ لغنهاوزن:

حجية العقل موضوع الفلسفة الدائم، ويمكن في هذا المضمار طرح إجابات متعددة بحسب التوجهات الفلسفية المختلفة، وبما أن ثمة آراء متفاوتة عن العقل بين المفكرين، فلن يكون من المستغرب أن نرى نظريات متنوعة في باب حجية العقل، فمثلاً بعض الفلاسفة قدموا إيضاحات محدودة نسبياً للعقل الحسابي (النفعي) ثم أذعنوا بأن مثل هذا العقل لا يتمتع بأي اعتبار أو حجية مطلقة. على سبيل المثال اصحاب النزعة الايمانية الذين سبقت الإشارة إليهم يعتبرون العقل مادياً جامداً ونفعياً، ويرون حجية الايمان أسمى من حجية العقل. مثل هذا الرأي يمكن ملاحظته في أعمال كريكفارد. من ناحية أخرى يسعى الحسيون التجريبيون لتبرير حجية العقل على أساس أن أحكام العقل ممكنة الإثبات بواسطة التجربة، ومثال ذلك أفكار الفيلسوف الانجليزي جون استيوارت ميل. العقليون يزعمون أن حجية العقل تفرض نفسها بصورة حضورية شهودية، ويمكن الاطلاع على صيغة واضحة من العقلانية الإسلامية في كتاب «تعليم الفلسفة» (الدرس ١٢) للشيخ محمد تقي مصباح يزدي.

ثمة بين المناطقة الغربيين بحث حول الأصول المألوفة في المنطق يتصل بهذا السؤال. البعض يذهب الى أن قوانين المنطق وصفية، وفي مقابل ذلك يدعي آخرون أن المنطق يضع بين أيدينا قوانين التفكير، ويقول لنا: كيف يجب أن نفكر بصورة صحيحة. مصدر هذه الحالة الدستورية هو الآخر موضوع نقاشات موسعة، ولعل دراسة جميع وجهات النظر في هذا الباب تقتضي تأليف كتاب ضخم، إلاّ أنني أرى أقومَ رأي على صعيد حجية العقل هو الرأي المؤَلف بطريقة معقدة تقريباً من عناصر النظريات المختلفة. بالإمكان مجاراة العقليين في الحجية الأولية للعقل مجاراة ترتكز الى الشهود العقلاني. على سبيل المثال حينما يؤمن الإنسان بمبدأ التوازي الإقليدي، هذه الرؤية الأولية توفر لنا

التبرير اللازم للجرح والتعديل في ظل اعتبارات اكثر، وعليه فحجية العقل في مبدأ التوازي ليست مطلقة.

النتائج الضمنية لرفض هذا المبدأ (مثل إمكانية تنظيم علم هندسة متماسك من دون الحاجة الى هذا المبدأ، والاكتشافات التي يثمرها العمل بالهندسات غير الاقليدية) تدفعنا إلى إعادة النظر في الأحكام المبتنية على الشهودات العقلانية الأولية، وهكذا نرى أن للعقل البشري قدرة فائقة على التنظيم الذاتي.

بعض الأصول العقلانية الأولية يمكن جرحها وتعديلها في ظل صنوف أخرى من الأصول، مضافاً الى معطيات التجربة والاختبارات العملية، والذي يبقى من حجية العقل في وجهة النظر هذه، أننا لا يمكننا التخلّي نهائياً عن العقل أو التعامل معه تعاملاً نقدياً محضاً، أما العناصر المختلفة للعقل فيمكن فصلها ونقدها في ضوء المعطيات العملية. هذا ما عبّر عنه كوآين في مقولته المعروفة: نحن كالملاحين ينبغي لنا دائماً اصلاح سفينتنا ونحن نمخر عباب البحر، وإذا كان ذلك غير ممكن بصورة كلية، فهو ممكن بشكل جزئي مرحلي نصلح من خلاله السفينة جزءاً جزءاً.

اشكال الدور المطروح، في السؤال كثيراً ما طُرح من قبل الفلاسفة والمناطقة، فإذا فهمنا العقل بمعناه العام بحيث يشمل كلّ انواع الاستدلال، يمكن الزعم أن اي حكم عقلاني حول عقلانية العقل ينطوي على اشكال الدور، بيد أن التسليم لهذا الاشكال يبدو عسيراً للغاية، خصوصاً أننا لا نجد البديل عن العقل. في هذا السياق تبدو قضية عقلانية العقل كأخلاقية الأخلاق، فإذا برهنا بواسطة الأخلاق على ضرورة الالتزام بالاخلاق، نكون قد تحركنا في دائرة مفرغة ووقعنا في الدور، ولكن هذا لا يعني أن هناك إشكالية حقيقية في الأخلاق، وهكذا الحال بالنسبة لعقلانية العقل. ليست العقلانية ذاتها موضع الاشكال، إنما الاشكال في الحاجة الى تبريرات خالية من الدور.

والألطف من موضوع حجية العقل، ملابسات الانتقاء بين المعطيات النظرية والعملية المتفاوتة للعقلانيتين. في الغالب يُطرح تفسير نفسي للمسألة، فيُقال: إن الصواب هو ما يؤدي الى حالة نفسية مقبولة كسكينة الذهن لدى سكتوس امبريكوس، والعقيدة غير المتزعزعة في نظر ديكارت، ودحض الشك وتكريس اليقين في رأي بيرس. وهناك رأي آخر يمكن أن نطالعه في مؤلفات الغزالي، يرى هذا الإسلامي أن سبيل قطع الشك اتخاذ الخطوات اللازمة لتجنّب الخطأ في الحكم. لاشك أن على الإنسان الانطلاق من أحد أشكال العقلانية ليحترس بموجبه من الوقوع في الأخطاء، وفي مرحلة لاحقة عليه التدقيق في الاساليب التي تدفع الإنسان الى الخطأ في الحكم بسبب العصبيات المختلفة، فيحاول أن يرفع أسباب هذه الأخطاء، وبالتالي قد يصل الإنسان الى أن يرفض تصوره الأولي عن العقلانية أو يعيد النظر فيه. النقطة الاساسية هي أن المصدر الرئيسي للأخطاء الناجمة عن العصبيات يتمثل في النزعات الدنيوية المادية، وعليه ينبغي للمرء السيطرة التامة على ذاته ونزواته ليجتث جذور الخطأ في الحكم. هكذا، نجدنا انتقلنا من مسألة المناطات العقلانية المناسبة إلى عملية تهذيب النفس، بالرغم من أن تهذيب النفس لا يضمن مقدرتنا على الاصابة التامة في الحكم بين المعايير المتضاربة. منهج الغزالي يشير كيف أن الاساليب اللاعقلانية ترتبط بتقييم الاساليب العقلانية.

❑ **ملكيان:**

أظن أن ما ترمون إليه من «العقل» في هذا السؤال: القابلية التي يتمتع بها أغلبية الناس، ويعتبرونها أحياناً الموهبة الوحيدة التي لا تصطبغ أحكامها بالطابع الشخصي والنفسي، وإنما يذعن لها الجميع ويتفقون عليها، فمنذ القدم اعتبر فريق من المفكرين أن لهذه القوة جانبين، وبعبارة أدق لها استعمالان: الجانب أو الاستعمال الشهودي، الذي يرى به الإنسان الحقائق أو

الأمور الانتزاعية، كالذوات والكليات. وهنالك الجانب أو الاستعمال الاستدلالي، الذي ينتقل عبره الإنسان من المقدمات الى النتائج (العقل الاستنتاجي أو الاستدلالي أو البرهاني)، هذان الاستعمالان غير منفصلين عن بعضهما طبعاً، فالانتقال من المقدمات الى النتائج ليس في حقيقته سوى شهود «رؤية» وعلاقة بين المقدمات والنتائج.

كذلك قسّموا العلوم والمعارف البشرية منذ القديم الى صنفين رئيسين: العلوم البديهية، والعلوم النظرية. المجموعة الأولى تمثلها العلوم والمعارف المستحصلة من الاستعمال الأول للعقل، أي معطيات الشهود والرؤى العقلية، والفئة الثانية هي العلوم والمعارف التي لا تتأتّى بالشهود المباشر للعقل، وانما هي حصيلة الاستعمال الثاني للعقل، بمعنى أن العقل يتوصل إليها عبر تركيب معارف المجموعة الأولى، ولا مراء أن هذا التركيب والاستنتاج لا يتم دون ضوابط أو أصول، بل يسير وفق قواعد وقوانين المنطق الصوري بكل دقة، وهي بحد ذاتها قوانين وقواعد مستحصلة من الشهود العقلي، أي انها تنتمي للمجموعة الأولى من المعارف. على هذا الأساس كل المعلومات النظرية مبتنية على المعلومات البديهية الشهودية، وبتعبير آخر كل المعلومات النظرية حصيلة الاستدلالات التي تشكل المعلومات البديهية موادَّها، وتُنظِّم قواعد المنطق صورها، وقواعد المنطق بدورها من المعلومات البديهية، وبهذا فإن الشهود العقلي مآل كل المعلومات.

هنا يطرح سؤالان:

الأول: هل جميع المعلومات النظرية هكذا فعلاً وعلى مسوى العمل؟ أي هل هي استخلصت فعلا من البديهيات طبقاً لقواعد المنطق الصوري أم لا؟ الذي يبدو أن الأمر ليس كذلك. طبعاً الكمال المطلوب أن جميع المعلومات النظرية تبتني منطقياً على المعلومات البديهية، إلاّ أن هذا الكمال المطلوب لم يحصل أبداً (ولعله متعذر الحصول).

والسؤال الثاني: من اين جاءت المعلومات البديهية (الشهودية) ذاتها بحجيتها وإعتبارها؟ أتصور أن هذا هو سؤالكم المقصود. في الجواب أقول: إن بداهة القضية تعني أن عقل الإنسان وذهنه يصدقان هذه القضية ويعجزان عن تصديق نقيضها. حينما نقول: إن العقل يشهد مفاد القضية الفلانية، فمعنى ذلك أنه لا يمكن أن يقبل بنقيضها، والمسألة الآن هي كيف يمكن الاستنتاج من كون العقل لا يصدّق نقيض القضية P أن P ذاتها صادقة (أي مطابقة للواقع)؟ بعبارة ثانية كيف تبيّن صدق العبارة: «القضية التي لا يستطيع العقل تصديق نقيضها صادقة ومطابقة للواقع»؟ وبتعبير آخر أيضاً؛ كيف يمكن استنتاج صدق P من عجز العقل عن تصديق نقيض P؟ قد يقال: إن هذه العبارة ذاتها « القضية التي يعجز العقل عن تصديق نقيضها، صادقة» من العبارات الشهودية البديهية. وينبغي القول إزاء هذا: إنه على افتراض صحة هذا الاستدلال، يمكن السؤال ايضاً: من أين لنا الاطمئنان الى صحة هذه العبارة الشهودية؟ أريد القول: أن معادلة «القضية التي يتعذر على العقل تصديق نقيضها = قضية صادقة» فرض مسبق مهم جداً، لا مفر من افتراضه والتسليم له مسبقاً، ولكنه على كل حال «فرض» ليس اكثر، والنتيجة هي أن قضايا من قبيل «العقل موصل إلى الواقع» أو «البرهان العقلي حجة» لا يمكن الاستدراك عليها عقلياً، وإنما تؤخذ كفرض مسبق.

موضوع علم الكلام:

○ ***ما هو موضوع علم الكلام؟ هل هو جميع القضايا المطروحة في النصوص المقدسة، أم القضايا المعنية بالواقع فقط (دون القضايا المعنية بالقيم) أم بعضها وليس جميع القضايا المعنية بالواقع؟ وهل تدخل أسس (قبليات) ومقتضيات***

(مؤديات) القضايا الدينية في موضوع علم الكلام، بحيث يتوجب الدفاع عنها هي الأخرى في إطار هذا العلم، أم لا؟

❑ **سبحاني:**

لعلم الكلام موضوع ذو ثلاثة أبعاد: ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله. أفعاله إما تكوينية أو تشريعية. الافعال التكوينية تلك التي تتصل بالحكمة والغاية من عالم الخلقة، والأفعال التشريعية تختص ببعثة الانبياء وانزال الكتب وما فيها من أحكام. بهذا لا يمكن لعلم الكلام أن يكون بلا موضوع، وموضوعه هو ما ذكرناه، لكن ينبغي شرح أفعال الباري لتبتني جميع المباحث عليها، فنحن لا نستطيع الدفاع عن جميع نصوص الكتب المقدسة.

❑ **لغنهاوزن:**

تطرح جميع الأديان ادعاءات أساسية مختلفة، وقد تطرح مؤاخذات واقعية أو خيالية على هذه الإلهيات هي دراسة التعاليم الدينية والمؤاخذات عليها. من هنا كان ثمة تداخل بين فلسفة الدين وعلم الكلام في الغرب، وبين الإلهيات باعتبارها شعبة من شعب الفلسفة وعلم الكلام والعرفان النظري في الإسلام. الادعاء الديني الأول، أي وجود الله، من أهم مواضيع علم الكلام وفلسفة الدين والعلوم الإسلامية والحكمة والعرفان.

من الخطأ تقسيم قضايا الكتاب المقدس الى وصفية وقيمية؛ لأن هذا التقسيم يكرّس فرضاً مُسبقاً، مفاده أن هناك أساساً قضايا وصفية وأخرى قيمية، وهذا الغرض غير موثوق إطلاقاً، وحتى لو سلمنا بوجود طائفة من المفاهيم الوصفية والقيمية، سنلاحظ أن هذين النوعين ممتزجان بتركيبة معقدة جداً في جميع الكتب المقدسة في العالم. الفلسفة الطاوية الصينية مثلاً تفسر القوانين العامة في عالم الوجود، وتحدد أيضاً واجبات الإنسان. كذلك الارادة الالهية التي أوحيت للانبياء، فيها الوصف وفيها التشريعات، وحتى

شهادة أن لا إله إلاّ الله تمثل اكثر من عرض وصفي للواقع العيني، فالنطق بهذه العبارة يعرِّف الإنسان المبدأ المتعالي لكل خير ومناط أخلاقي. إن الشهادة بتوحيد الله عين الالتزام بموقف عبودي من الباري عزوجل.

❑ داوري:

من الصعب جداً تحديد موضوع علم الكلام. وإن أوضح قائل: ما معنى موضوع العلم، وهل ينبغي أن يكون لكل علم موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية؟ ربما أمكنت الأجابة: أن موضوع علم الكلام ما هو إلاّ أصول الدين، من حيث كونها تعرضت للتشكيك والجحود والإنكار. من هنا ليس جميع القضايا الواردة في النصوص المقدسة والقضايا الاخرى الواردة في السؤال موضوعاً لعلم الكلام، مع أن بعضها قد تكون موضوعاً لهذا العلم. من العسير جداً تحديد ما إذا كان علم الكلام (بتعبير المرحوم آية الله محمود طالقاني) من العلوم الحقيقية أم ينبغي تصنيفه في عداد العلوم الاعتبارية؟ بعض المفكرين المعاصرين يرى أنه من العلوم الحقيقية، ومن المتقدمين من قال: إنه بحث في حقائق الموجودات عن طريق الفكر وبالالتزام بالوحي. وفق هذه الرؤية يقترب علم الكلام من الفلسفة، حتى يمكن القول: إن موضوعهما واحد. هؤلاء المتكلمون يرون أن موضوع علم الكلام وجود الله تعالى.

❑ ملكيان:

علم الكلام بالشكل الذي كان عليه الى الآن في الثقافة الإسلامية لم يتطرق لجميع القضايا الموجودة في النصوص الدينية والمذهبية، وإنما أقصى القضايا القيمية بالكامل عن حيّز بحثه، ومثالها قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ (البقرة/ ١٩٤) و﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله﴾ (الحشر/ ١٩). وحتى القضايا المختصة بالواقع لم يتناولها جميعاً، ومثال ذلك ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾ (الانبياء/ ٣٠) أو ﴿وما

هذه الحياة الدنيا إلاّ لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان﴾(العنكبوت/ ٦٤) وإنما اقتصر اهتمام المتكلمين على أهم القضايا الوصفية، تلك التي تتصل بصفات وافعال الباري والنبوة العامة والخاصة، وطبعاً تطرقوا في احيان كثيرة لقبليات ومؤديات هذه القضايا المختصة بوصف الواقع. أما موضوع البحث في الإلهيات المسيحية (Theologu) في العالم الغربي اليوم، فيتسع ليشمل جميع القضايا المطروحة في النصوص المقدسة، سواء الوصفية منها أو القيمية.

حينما يقال: إن الإلهيات المعاصرة في الغرب تناقش حتى القضايا القيمية في الدين وتدافع عنها، قد يتوهم البعض أن الإلهيات تستوعب في داخلها حتى علم الفقه، وهنا ربما يُطرح إشكال مفاده أن الحدود بين هذين العلمين قد تلاشت في الغرب، إلاّ أن الأمر ليس كذلك، فالفقيه بما هو فقيه، لا ينهض بمهمته بنجاح إلاّ عندما يثبت أن الحكم القيمي الفلاني (كالاحكام السياسية أو القضائية أو الجزائية أو الاقتصادية) قد استنبطها من النصوص الدينية المقدسة وفق القواعد والضوابط الاستنباطية الدقيقة (وبعضها مذكور في مباحث الألفاظ بعلم أصول الفقه). وبتعبير آخر ليس شأن الفقيه ـ ولا يتوقع منه ـ سوى أن يدلل على استناد الفتاوى التي يطلقها الى النصوص المقدسة، فإذا نهض بهذه المهمة، يكون من زاوية البحث الذي نحن بصدده قد فرغ من وظيفته، في حينٍ تبدأ وظيفة المتكلم من هنا بالضبط، فحتى لو كان الحكم القيمي مستنبطاً بصورة صحيحة من مصادر الدين، أي حتى لو سلّمنا بسلامة فتاوى الفقيه، فإن مهمة المتكلم الدفاع (عن هذه الفتوى واثبات صوابها، وليس الدفاع عن استنادها الى النصوص المقدسة).

وستسألون ما هو معنى «الصواب»؟ لإيضاح ذلك نقول: لأن غاية عمل المتكلم الدفاع عن المعتقدات الدينية والمذهبية، ولأن هذه المعتقدات تتوزع إلى صنفين: أحدهما يصف الواقع، والآخر يحدد القيم، فعلى عالم الكلام الدفاع عن كلا الصنفين من المعتقدات، والأهم من ذلك أن عليه تقديم نمطين من

الدفاع: الدفاع عن القضايا الوصفية، والدفاع عن القضايا القيمية. الدفاع عن القضايا الوصفية دفاع عن صدقها ومطابقتها للواقع، ولكن ما هي طبيعة الدفاع عن القضايا القيمية؟ وعن أي شيء في هذه القضايا يتم الدفاع؟ هل تقبل هذه القضايا الصدق والكذب ليمكن الدفاع عن صدقها؟ لا يبدو أن من السهل اعتبار هذه القضايا صادقة أو كاذبة، وعليه لا يمكن أن يكون الدفاع عنها دفاعاً عن صدقها، وإنما هو دفاع عن كفاءتها وفائدتها، والنتيجة هي أننا أخذنا «صواب» الاحكام الدينية هنا بما يشمل صدقها (بالنسبة للأحكام الواقعية) وكفاءتها وفائدتها (بالنسبة للأحكام القيمية).

من المناسب في هذا المقام الإشارة الى أن المتكلم إذا اراد الدفاع عن كفاءة وفائدة الأحكام القيمية للدين، لابد له أولاً من تحديد المشكلة التي جاءت هذه الاحكام القيمية لحلها ومعالجتها، فما لم تحدد بالضبط المشكلة التي جاء الحكم لحلها ورفعها، لا يمكن البت في كفاءة أو عدم كفاءة الحكم. إذن من أجل الدفاع عن جدارة وفائدة الاحكام الدينية القيمية لا مناص من الكشف أولاً عن طبيعة وماهية المشكلات التي يتعين على الدين معالجتها ونحت الحلول لها، وهذه الاشكالية بالذات تحتم على عالم الكلام الخوض في قضية مهمة وعسيرة هي قضية مبررات حاجة البشر الى الدين.

منهجية علم الكلام:

- ***ما هي المنهجية في علم الكلام؟ هل تُستخدم فيه المناهج الثلاثة: العقلية الفلسفية، والتجريبية العلمية، والنقلية التاريخية؟ ولماذا؟***

❑ **سبحاني:**

الاساس في علم الكلام استخدام المنهج العقلي. المتكلم يحاول الإفادة من معطيات العقل، ولكن لأن الغرض دائماً يحدد المنهج، ولأن غرض المتكلم الدفاع عن أصول الدين، فقد ينتفع أحياناً من التجربة، بل انه في بعض المباحث مضطر للاستمداد من التاريخ، كما في مبحث الإمامة، الذي لا يمكن فيه الاستعانة بالعقل (طبعاً في مبحث الامامة الكلية يمكن الاستعانة بالعقل ايضاً) فمنعطفات الامامة والسقيفة تستفاد من المعطيات التاريخية.

❑ **ملكيان:**

نظراً الى أن النصوص المقدسة تشمل جميع الاقسام الثلاثة من القضايا؛ القضايا التجريبية العلمية، والقضايا العقلية الفلسفية، والقضايا النقلية التاريخية، حينما يروم المتكلم الدفاع عنها، فلا محيص له من استعمال المناهج الثلاثة التجريبية والعقلية والتاريخية. في القرآن الكريم عبارات تجريبية مثل ﴿والله خلق كل دابة من ماء﴾ (النور/ ٤٥) أو ﴿وأرسلنا الرياح لواقع﴾ (الحجر/ ٢٢)، وفيه عبارات عقلية من قبيل ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾ (الانبياء/ ٢٢) أو ﴿كل شيء هالكٌ إلاّ وجهه﴾ (القصص/ ٨٨)، وأيضاً هنالك في القرآن إفادات تاريخية منها ﴿غلبتِ الروم في أدنى الأرضِ وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين﴾ (الروم/ ٢ ـ ٤)، والمتكلم المضطلع بمهمة الدفاع عن هذه القضايا لابد له من المعرفة بمناهج العلوم التجريبية والعقلية والنقلية والقدرة على توظيفها.

❑ **لغنهاوزن:**

الغاية من علم الكلام في الثقافة الإسلامية، تدوين نظام عقلاني وتنظيم التعاليم الدينية، في حين تُعنى فلسفة الدين بأعم وأشمل الطروحات المسيحية التي يشترك فيها الإسلام واليهودية أيضاً، وأحياناً قد تطرح قضايا أصغر مثل

الدفاع العقلاني عن فكرة التثليث ضمن مباحث فلسفة الدين. والحال أن الأنسب طرح مثل هذه المواضيع ضمن نطاق الكلام الفلسفي، كما هو جليٌّ من عبارات الكلام الفلسفي والإلهيات العقلية، فإن منهج هذين العلمين عقلي فلسفي. عندما يعمد المتكلمون الى وضع انظمة كلامية متماسكة، فما يفهم من كلمة «متماسكة» هو الانسجام العقلاني للتعاليم موضع البحث، وحينما نطالع علم الكلام نلاحظ استعمال مناهج مشابهة.

تقام براهين لاثبات زعم مفترض وتناقش المؤاخذات الواردة عليه، وفي الوقت ذاته تنقد البراهين المطروحة لاثبات المزاعم المضادة، لكن المتكلمين المسيحيين غالباً ما يعمدون الى تأليف آثار كلامية لا يمكن اعتبارها جزءاً من الكلام الفلسفي، فمثلاً نراهم يبدون ميلاً كبيراً لدراسة القيمة الاخلاقية للتعاليم الدينية المختلفة، أو ينقدون منحىً فلسفياً بسبب مضامينه الاخلاقية، وهذا النمط من الكلام يسمى الكلام الاخلاقي. طبعاً يجب أن لا نفهم من التفريق بين الكلام الاخلاقي والكلام العقلي، أن المتكلم الاخلاقي لا يستخدم المناهج العقلية، فهو الآخر يعمل لإقامة البراهين لاثبات وجهة نظره والإشكال على وجهات النظر المضادة، إلاّ أن هدفه ليس تقديم نظام عقلاني لمعتقداته، وإنما يرمي فقط الى تأكيد جانبها الأخلاقي.

والقول: إن المتكلم العقلي يجهد لتكريس الانسجام العقلاني لمجموعة من التعاليم، لا يعني أن المناهج التاريخية والتجريبية غير مرتبطة بنشاطه، فالتعاليم التي يريد الدفاع عنها تصل إليه عادة بواسطة النقل والتاريخ، والذي يريد صياغة إلهيات عقلانية للتشيع مثلاً لابد أن يكون مطلعاً على أحاديث وروايات الأئمة المعصومين(ع).

الناحية الثانية التي يحتاج فيها المتكلم العقلي الى المنهج التاريخي هي أنه لابد له من معرفة وافية بمسار تحولات التعاليم ونقودها عبر التاريخ. من أجل أن نفهم لماذا يؤكد متكلم ما على أدلة بعينها، لا مندوحة من معرفة الادعاءات

المتعارضة التي واجهته. فعلى الصعيد التاريخي قد نجد آراءً متعارضة حتى فيما يتعلق بالبداهة العقلية، بحيث قد يكون زعم معين بديهياً بالنسبة لأحد المتكلمين، بينما هو موضع نقاش من منظار متكلم آخر، وحتى المعطيات التجريبية لها علاقتها بالإلهيات العقلية. في زمن ما كان الاعتقاد السائد أن مدار الكواكب لابد أن يكون دائرياً، فالحركة الدائرية أكمل وأرقى انواع الحركات، ولهذا تعتبر الكواكب من أول مخلوقات الله، وهذا الأمر هو الذي يحتم أن تكون حركتها دورانية. وقد أثبتت المكتشفات التجريبية شطط هذا التصور، والذي حصل هو أن اعتقاداً ساد باسم العقل لم يكن من الميسور بتاتاً إثباته عقلياً، وإنما كان لابد من اكتشافات فلكية تؤكد أن العقل غير قادر على البت في وضع المدارات الفلكية، وعليه فإن الفهم الأفضل لحدود وصلاحيات العقل تفرض أن يطلع الإنسان على معطيات العلوم التجريبية، وبدون مثل هذه المعرفة قد تؤخذ بعض الأفكار أخذ المسلمات العقلية في حين أنها تتناقض مع أحدث المعطيات العلمية التجريبية.

ومع ذلك حتى لو قلنا بترابط العلوم التجريبية والتاريخية بالإلهيات العقلية، فهذا لا يعني أن منهجاً غير المنهج العقلي هو السائد الاستعمال في الكلام الفلسفي والكلام بصورة عامة.

□ **داوري:**

المعمول به في علم الكلام منذ بداية ظهوره هو المنهج الجدلي، ولكن في الفترة الأخيرة سلك بعض المتكلمين، وخصوصاً المتكلمين البروتستانتيين مناهج تقريرية وتأويلية، فصبّوا جل اهتمامهم على ما يجب أن تكون عليه طبيعة علاقة الإنسان بالدين، وما يمكن أن يفهمه البشر من الدين. في هذا النوع من علم الكلام يندر أن نجد سجالاً وردوداً واستدلالات، مضافاً الى أن الحاجة ترتفع فيه لتقسيم الكلام الى كلام عقلي وكلام نقلي، إذ ينبغي أولاً التعرف

على لغة النقل والوعي بالنقل والمنقول. هذه الحالة الجديدة غير مناسبة للراهن الزمني وتوحّد المسرح الزمني. في عصرنا ليس ثمّة اهتمام كبير بالبحوث العقلية أو النقلية، لذلك فالمتكلم يجب أن يركز على أفهام الناس، وينظر هل بالامكان الوصول الى لغة تحتل مكانتها المناسبة في أسماعهم؟ خلافاً للمعروف، ليس المنطق هو الذي يحضّ الناس على التدين ولا هو الذي ينفّرهم عن الدين، إنما ينبغي أن يأنس الناس بالنصوص والتعاليم الدينية ويستنطقوها فيما يعنُّ لهم من أمور. يجب أن نترك الكتاب المقدس يتكلم، لا أن نفرض الطروحات الرسمية على الدين. هذا هو واجب عالم الكلام في مجال فهم العصر والوعي به، أن يفهم آلية الوصول الى الدين بالطريق التاريخي، وإلاّ فتطبيق الاحكام الفرعية مع مقتضيات العصر، وإصدار فتاوى ملائمة للزمن، من مهمات الفقيه دون المتكلم. عالم الكلام لا يلائم الدين وفق مقتضيات الزمان، بل ينظر الى معطيات العصر بصفتها مظهراً لمستوى إدراك وعقلية المجتمع، وهو لا يفعل هذا من أجل أن يقدم طروحاته وفق هذه المعطيات، وانما ليعلم ما هي الاضافات والعوارض التي ينبغي إقصاؤها عن أفهام الناس، والعقل والنقل والتاريخ جميعها ذات نصيب في هذه العملية.

وظيفة المتكلم:

○ ***ما هي المراحل التي ترون أن مُهمّة المتكلم يجب أن تمر بها؟ هل توافقون المرحلية التي تُوزّع نشاط المتكلم الى «تشكيل النظام العقيدي»، و«شرح وإيضاح هذا النظام»، و«الدفاع عنه إزاء المعارضين»؟ ولماذا؟***

□ سبحاني:

هذا السؤال ينمُّ عن تأثر بالمشاريع الغربية، فالمتكلمون الغربيون خاضوا تقريباً هذه المراحل الثلاث. العقيدة المسيحية ليست عقيدة واضحة المعالم؛ لذلك تعين على متكلميهم أولاً أن يشخصوا عقيدتهم ويحددوا أبعادها ومعالمها، ومن ثم يشرحونها، وبعد ذلك يردون على الشبهات والاشكالات المطروحة ضدها. بيد أن الحالة ليست على هذه الشاكلة فيما يخص الدين الإسلامي، حتى يعمد المتكلم المسلم الى نفس هذه المراحل الثلاث. مَنْ هو المتكلم لكي يضطلع بتشكيل المنظومة العقيدية في الإسلام، ثم يبيّنها، ثم يدافع عنها؟! العقيدة الإسلامية طرحت منذ اليوم الأول من قبل القرآن الكريم والسنة ونهج البلاغة وأحاديث أمير المؤمنين(ع).

○ **فعلى من تقع وظيفة تفسير هذه النصوص؟**

□ سبحاني:

تفسير بعضها ورد في القرآن ونهج البلاغة. المتكلم يضطلع غالباً بمهمة الدفاع عنها. إنما يكون الحق معكم بخصوص السلفيين، فهذه هي حال السلفيين من أهل السنة، فقد جاءوا في البداية ونظّموا سنةً وعقائد. لاحمد بن حنبل كتاب اسمه «كتاب السنة»، وللاشعري كتاب اسمه «الإبانة». لقد وضع هؤلاء منظومة عقائد إسلامية، ثم أخذوا يشرحونها ويدافعون عنها، والواقع أنهم بسبب مغايرة منهجهم لمنهج الشيعة، اضطروا للتنظيم والتبيين والدفاع، وكذلك الحال بالنسبة للمتكلمين المسيحيين.

أما علماء الكلام الشيعة فالمسألة مختلفة بالنسبة لهم. إننا منذ البداية أخذنا عقيدتنا عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأحاديث أمير المؤمنين والائمة الاطهار (ع). في بداية الإسلام تحددت عقائدنا من قبلهم (كلياتها لا جزئياتها). إذا راجعتم كتاب «الابانة» أو «مقالات الإسلاميين»

للاشعري تجدون سلسلة من العقائد لأهل السنة، كل مادة منها رد على مذهب من المذاهب، وكأن العقيدة الإسلامية مجموعة ردود على المذاهب والفرق، وهذا شيء معيب للإسلام أن يكون كل بند من بنوده رداً على فرقة من الفرق، والصحيح هو استخلاص العقائد ـ بغض النظر عن الفرق ـ من القرآن والنبي والائمة ونهج البلاغة، وهذا لا يمنع أن تأخذ هذه النصوص والعقائد بعد ذلك شكلاً منظماً، على غرار ما قام به الشيخ الصدوق مثلاً. هذا النوع من التنظيم لا إشكال فيه إن كان بغية التفهيم، لا أن توصم عقيدتنا بالغموض إذا لم نصطنع لها هذه المنظومات كما فعل المسيحيون والسلفيون والاشاعرة من المسلمين.

داوري:

على المتكلم أن يبحث أولاً فيما يجب أن تكون عليه علاقتنا مع الدين، ولماذا أقصي الدين في الحياة المعاصرة الى الهامش، وهل التدين ممكن في هذا العالم أم ينبغي صناعة عالم جديد؟ البحوث الانتزاعية والردود والاثباتات السائدة لا ترضي إلاّ المعتقدين بالدين، لكنها لا تؤثر شيئاً في واقع الدين، وخصوصاً ملاحظة أن العقل الذي غدا منذ القرن الثامن عشر عين الوجود ومحور كل شيء، غير قادر على إدراك حقائق الدين أو الدفاع عنها، فهذا العقل يرفض النقل في جوهره وذاته؛ لذلك من الصعب أن ننظّم به هيكلية عقيدية. طبعاً في علم الكلام تم تدوين مقدمات منظومة عقيدية وشرحها، لكن المسألة هي: ألم تُنبذ تلك المنظومة في العصر الحاضر؟ وإذا كانت قد نبذت فما هو السبب؟ ربما توجّب أن يُفهم ذلك النظام العقائدي بشكل جديد.

ملكيان:

يمكن تسجيل هذه المراحل لنشاط المتكلمين:

أ ـ فهم وبيان معاني الألفاظ المستعملة في القضايا الدينية والمذهبية (مثل: الايمان، العلم، الغيب والشهود، التوبة، الموت، الحياة، العودة الى الله).

ب ـ اكتشاف وتقديم منظومة عقيدية دينية ومذهبية.

ج ـ شرح وتبيين المنظومة العقيدية، بمعنى إثبات معقوليتها وصحتها.

د ـ الدفاع عنها مقابل نقود وإشكالات الآخرين.

☐ لغنهاوزن:

لا إشكال في تبويب مراحل عمل المتكلم بالشكل المطروح في السؤال، ويمكن أن نضيف عليها مرحلة دحض العقائد المنافسة. النقطة التي أود الإشارة إليها هي أن المراحل اللاحقة قد تترك تأثيرها على المراحل السابقة، فمن باب المثال لو لم يستطع المتكلم الدفاع بشكل متين عن منظومة تعاليمه الدينية حيال المؤاخذات والإشكالات، فعليه إعادة النظر في هيكلية منظومته العقيدية ومتانتها. حينما تواجهنا اشكالات قوية فقد نتوصل الى أننا إذا أدخلنا بعض التغييرات على نظامنا العقائدي لاستطعنا الدفاع عنه بصورة أفضل، والنتيجة هي أن ثمة ارتباطاً وتأثيراً بين هذه المراحل الثلاث، وبدل أن نشبّه عمل المتكلم بعمل مهندس البناء، نشبهه بعمل المصارع. على المصارع أن يتخذ موضعاً (وقفةً) مناسباً، ويهجم على المنافس، ويدافع عن نفسه قبال هجماته، لكنه لا يقوم في كل مرة بواحدة فقط من هذه الاعمال بشكل مستقل. إن رد الفعل الذي يبديه حيال هجوم المنافس يؤثر تأثيراً بالغاً في الموضع الذي يمكن أن يتخذه، والهجمة المرتدة التي سيقوم بها ضد خصمه. هذا النظام المتحرك يسمى في العلوم الكومبيوترية «الدور المنعكس». الكومبيوتر يبدأ عمله بوضعية خاصة تُنظم ضمن عدة مراحل، وتكون نتيجتها وضعية جديدة ينطلق منها الجهاز لإنجاز عمليات أخرى، وهكذا. لابأس أن نعلم أن هذه الآلية المتحركة المترابطة موجودة في كل عملية عقلانية. إذا أردنا الدفاع عن نظرية فيزياوية علينا تمتين

هيكلية هذه النظرية، فنثبت صحتها وننافح عنها إزاء الاشكالات الواردة وندلل على أفضليتها وقوّتها. خلال هذه المسيرة قد نرى أن الأفضل من أجل الوصول الى الأهداف المرسومة إعادة النظر في الصورة الأولية للنظرية وتغيير بعض أجزائها، والفرق هو أن النظرية الفيزياوية تستعمل في نطاق المعطيات التجريبية، أما الكلام (الإلهيات) فيعمل حسب الضوابط الوحيانية.

الدفاع العقلاني عن الدين:

○ ***كيف تبرهنون على أن الدفاع العقلاني عن الدين لصالح الدين؟***

❏ ملكيان:

إن كان المراد من «الدفاع العقلاني عن الدين» إثبات صواب القضايا الدينية ـ والإثبات هنا بمعنى الإثبات المنطقي والرياضي ـ فلا ريب أن مثل هذا الدفاع لم يحصل لحد الآن بالنسبة لكل القضايا الدينية، بل هو غير ممكن أساساً بالنسبة لمعظم هذه القضايا، وبذلك لا يصح الحديث عن فائدته أو عدم فائدته. أما إذا قصدتم تقديم المبررات على ترجيح الاعتقاد بالقضايا الدينية والمذهبية، أي ابتكار وبيان الأسباب التي تجعل الاعتقاد بالقضية الدينية الفلانية أفضل من الاعتقاد بنقيضها، وأرجح كذلك من عدم الاعتقاد بها أو بنقيضها، ففي هذه الحالة سينتهي الدفاع الموما إليه لصالح الدين دون أدنى شك، فالبشر بطبيعتهم يميلون الى تصديق القضية التي تقام البراهين على أرجحيتها. ومن البيّن أن تقديم أوجه رجحان القضايا الدينية يتم وفق المناهج الثلاثة التجريبية والفلسفية والتاريخية، بحسب نوع القضية.

□ **داوري:**

لاحظتم أنني لم أقل شيئاً بخصوص الدفاع البرهاني عن الدين، ولم أسجل موقفاً حول فائدة أو ضرر مثل هذه المنافحة عن الدين. الذي أقوله هو إن كان ولابد من علم كلام فلابد أن يكون للدفاع عن الدين، وأنتم تريدون من المتكلم أن يوضح لكم لماذا يشتغل بعلم الكلام، وما هي الفائدة من علمه هذا؟ وبعبارة أخرى يتحتم على عالم الكلام أن يتفلسف من أجل الإجابة عن سؤالكم، لأنكم تقحمونه في فلسفة علم الكلام. ورغم هذا بإمكانه أن يقول لكم: إنه يقيم البراهين لاثبات صواب التعاليم الدينية، وإذا كنتم تعتمدون على البرهان، وتريدون إقامة البراهين على صحة وأحقية علمكم، فلماذا لا تعتمدون على البرهان الذي أقمتموه لاثبات أصول العقيدة؟ هل تعتقدون مثلي أن البشر اليوم لا يثقون باليقينيات المحددة في علم المنطق؟ أول ما يجب أن نقوم به تغيير كتب التعاليم الدينية التي نكتبها على غرار سنن متكلمينا، أو على الأقل نعيد كتابة نصف الموجود في هذه الكتب بأسلوب ومنهجية وعبارات أخرى.

□ **لغنهاوزن:**

العقل مرشد كفوء لتقييم كل القناعات. إننا نستعمل العقل لاجتناب الوقوع في الخطأ عند التنسيق بين التجربة والعمل. هل من صالح الدين أن يؤمن به الناس إيماناً غير عقلاني؟ إذا كان الاعتقاد بالدين لمجرد أنه دين الآباء والأجداد، فهل هذا اللون من الاعتقاد لصالح الدين حقاً؟

أصحاب النزعة الايمانية يدّعون عادة بأن المناهج العقلانية غير مناسبة للمعتقدات الدينية ومضرّة بها، لكن هذه الدعوى تستند إلى تصور عن العقل يختزله الى مناهج العلوم العقلية والرياضية، والحال أن العقل يفهم ايضاً بمعنىً أوسع وأجمع، يشمل هذه المناهج والكثير غيرها من الأمور. أحياناً يقال:

إن العقل جاف وتحليلي، بينما الأجابات المناسبة للدين تلك التي تكون حماسية حامية، وهنا أيضاً يسقط نقاد العقلانية في نوع من قصور النظر، فالدين شامل وجامع بالقدر الكافي الذي يسمح بالتقييمات التحليلية والايمان العاطفي الحامي في نفس الوقت. إنّ التنكر لأيٍّ من هذين الجانبين يعني توجيه ضربة قاصمة للدين. الايمان الفارغ من الحماس والعاطفة غير قادر على دفع المؤمنين صوب الإيثار والتضحية، بيد أن الدين الممتلئ بالصميمية والعاطفة التي لا تترك مكاناً للعقلانية، سرعان ما ينحدر صوب الانحطاط والعصبية الضارة، تحت طائلة المشاعر والعواطف الايمانية.

الدفاع العقلاني عن كل عقيدة مثيرة للجدل، مفيد ونافع. فنحن نستحصل فهمنا عن طريق مثل هذا الدفاع. الدفاع العقلاني يقتضي دراسة الوشائج المنطقية بين معتقداتنا ومضامينها والمؤاخذات التي ترد عليها. وإذا بقينا في شرنقة الجهل فيما يخص هذه القضايا، ألا يعني هذا مجافاة لله سبحانه؟ ألا يحتم علينا إجلالُ الله أن نحمده على العقل، هذه الموهبة العظيمة التي منَّ بها علينا؟ إذا صاحب دفاعنا العقلاني عن الدين تأمل عميق في العقل (بمعناه الذي يقرره الحُكماء والعرفاء) فقد نبلغ حتى مرتبة الحكمة، أو ما يسميه اليونانيون «سوفيا».

الدفاع العقلاني عن الدين طبعاً، وكسائر الانشطة الإنسانية قد يتم بصورة صحيحة ناهضة تشي بمستوًى عالٍ من الدقة والبصيرة، وقد يتبدّى بشكل فجٍّ يثير الضحك والسخرية. إذا مُسخ الدفاع العقلاني عن الدين الى مجرد تمارين ذهنية للتدقيقات المفرطة وتعريف للمصطلحات واستعراضها، فإنه لن يخلو من فائدة للدين وحسب، وإنما سيضرُّ به، رغم أن الذنب هنا ليس ذنب العقل، وإنما هو ذنب الاستخدام السيّئ للعقل.

□ **سبحاني:**

للدين حيّزان، حيز منهما يستطيع العقل إدراكه، والآخر يعجز عن إدراكه. لامراء أن الدين يطابق الفطرة الإنسانية، وإذا تمكّن العقل من اكتشاف تطابق الدين والفطرة، فقد نهض بممارسة ايجابية صالحة، ومن الواضح أنه لا أحد يتكلم بما يصادم فطرته، وإذا تكلم فلن يعدو كلامه لقلقة اللسان.

أما عقلنة الدين ـ بالشكل الذي سارت فيه المعتزلة مثلاً ـ الذي يعني أن نصبَّ الدين برمته في قوالب العقل، فننبذ من الدين ما لم يوافق العقل، فهي منهجية تضر بالدين دون أدنى ريب. حينما يقال «إن دين الله لا يصاب بالقياس» و«إن السنة إذا قيست مُحِقَ الدين» فهذا ما يخص المساحات التي لا يمكن أن يبلغها العقل ويحكم فيها. ليس بوسعنا أن نسوق أدلة عقلية على جميع الأحكام، فقد ننسج البراهين الهشة اليوم، ثم يتبيّن ضعفها وتهافتها غداً. لابد من التبعيض في الاستدلال بالعقل وصب الدين في قوالب العقلانية. المقدار العقلاني من الدين هو ذلك الذي يطابق الفطرة ويرتكز على أسس الحسن والقبح، أما الجوانب الإلهامية والتعبدية والوحيانية من الدين فإنها لا تخضع لسلطان العقل.

○ ***منذ عهد كانط ساد اعتقاد بأن العقل لا سبيل له الى القضايا الميتافيزيقية، لذلك لن يكون من النافع للدين الدفاع عنه عقلانيا، ومثل هذه المحاولات سيكون مصيرها الفشل. القضايا العقلية والميتافيزيقية جدلية الطرفين، فإذا استدل عليها من هذا الطرف، أمكن كذلك الاستدلال عليها من الطرف الآخر، وفي نفس الوقت يمكن دحضها من الطرفين. ما هو رأيكم في هذا المضمار؟***

□ سبحاني:

كانط يعتقد أن الدين لا يقبل الإثبات، إذا كانت تلك القضايا والقبليات التي يفترضها للعقل بهذا المعنى، فإننا نقول بالتفصيل. جوانب من الدين تقبل التعقل والخضوع لأدوات العقلانية، وهي عادةً أصول الدين، وفروعه المرتدة الى الأصول كالوفاء بالعهد واحترام الوالدين. ولكن ثمة أمور لا يتسنى للعقل إدراكها واقامة الحجج عليها. نظير أن الزكاة تجب في الـ ٢٤ مثقالاً، ولا تجب في الـ ٢٣ مثقالاً. إن كانط لا يرى الادراكات مطابقة للواقع، لأنه وضع للذهن قبليات معينة، واعتبر للذهن قوالبه المسبقة التي تبلور كل ما يدخل إليها بأشكالها، الأمر الذي يمنعنا الجزم بأن كل ما نتصوره ونراه مطابق للواقع الخارجي مئة بالمئة.

الفلسفة الإسلامية و علم الكلام:

- ***هل تعتقدون بشيء اسمه «الفلسفة الإسلامية»؟ وإذا كان الجواب نعم، فما هو فرقها عن الكلام الإسلامي؟ الا ترون أن أساس القول بوجود فلسفة إسلامية هو أن كل دين لا ينسجم إلا مع نظام فلسفي خاص؟ كيف يمكن الدفاع عن هذا الأساس، وما هي الأدلة على صحته؟***

□ داوري:

فيما يتعلق بالجزء الأول من السؤال، أقول: إنه إذا كان مرادكم من الفلسفة الإسلامية فلسفة المسلمين أو الفلسفة التي تتطابق تماماً مع الإسلام، فإنني لست من القائلين بهكذا فلسفة. ولكن ظهرت في العالم الإسلامي فلسفة ينبغي عدم الخلط بينها وبين الفلسفة اليونانية أو الفلسفة الحديثة، هذه الفلسفة تنتمي للعالم الإسلامي وتتناسب معه.

أما السؤال عن وجود فلسفة إسلامية، وهل أساس هذه الفكرة أن لكل دين نظاماً فلسفياً لا ينسجم إلاّ معه؟ فالجواب سيكون إيجابياً إذا كانت الفلسفة من مستلزمات الدين، والحال أن الأمر ليس كذلك، فالدين في حد ذاته لا حاجة به إلى الفلسفة، والفلسفة مستقلة عن الدين. مع هذه المقدمات ما المانع من ظهور فلسفة تتلاءم ومقتضيات العالم الإسلامي؟ في البوذية والشينتوئية تكوّنت فلسفة تتناسق والعقيدة البوذية، وبتعبير آخر إذا اعتبرنا الفارابي وابن سينا والسهروردي ونصير الدين الطوسي والميرداماد وصدر المتألهين فلاسفة إسلاميين، لن يقتضي ذلك الاعتقاد أن كل دين لا ينسجم إلاّ مع نظام فلسفي خاص. الفلسفة التي نسمّيها إسلامية هاجرت في القرون الوسطى الى اوربا واهتم الفلاسفة والمتكلمون الغربيون آنذاك بإمهات مسائلها وقضاياها. طبعاً هناك البعض لا يوافقون على تعبير «الفلسفة المسيحية» ويعتبرونه تعبيراً مغلوطاً، بيد أن نقاشهم في أغلبه حول ما إذا كان ثمة معنىً للفلسفة الإسلامية أو المسيحية أو الدينية بصورة عامة. إنني أعتقد بالفلسفة الإسلامية، بمعنى الفلسفة التي ظهرت في العالم الإسلامي، ولم تكن تكراراً أو تقليداً للفلسفة اليونانية، أما أن تكون هذه الفلسفة النموذجية للإسلام فهذا بحث آخر.

❑ سبحاني:

إذا كان المراد من الفلسفة الإسلامية أن فلاناً يتبنّى ايديولوجيا معينة ثم ينسج لها فلسفةً تقوي من أساسها (مثلاً أطلق ماركس بياناً اقتصادياً سياسياً عززه بعد ذلك بتبريرات فلسفية) فالجواب كلا، ليس لدينا فلسفة إسلامية. نحن لا نقول: إن القرآن والرسول صلى الله عليه وآله وسلم جاء بدين جعلنا نعكف على صياغة فلسفة تسنده وتوضّحه.

أتذكر حينما تشكل حزب «رستاخيز» في ايران، كتبت الصحف أن حزب « رستاخيز» تشكل وبدأ عمله ونشاطه، وعلى الباحثين الآن أن يصوغوا فلسفة له، وهذا من نوع إطلاق الزعم قبل توفر الأدلة.

لكن إذا كان المراد أن علماء الإسلام اكتشفوا جملة مسائل في الفلسفة وأضافوا إليها مسائل أخرى، نعم، بهذا المعنى يمكن ملاحظة فلسفة إسلامية في التاريخ.

○ هذه ستكون فلسفة المسلمين، لا فلسفة إسلامية.

□ سبحاني:

إذا كان للإسلام دور في اكتشاف الحركة الجوهرية كانت هذه الفلسفة إسلامية، ولكن بالمعنى الأول، فنحن نعارض بشدة أن يطلق كل إنسان مزاعم معينة ثم يبحث لها عنٍ أدلة وبراهين. في هذه الحالة سنُمنى بفوضى عجيبة تصوغ فيها كل فئة فلسفة خاصة للايديولوجيا التي تتبناها.

○ إذن تعتقد أنْ ليس في الإسلام نظام فلسفي خاص؟

□ سبحاني:

أجل، ليس للإسلام نظام فلسفي خاص. في الإسلام بعض الأمور كانت موجودة قبل الإسلامِ، كبرهان الحركة الذي ابتدعه أرسطو، والذي يعتمد في إثبات الصانع، مضافا الى إفادة المسلمين من أفكار فلاسفة آخرين، وحتى في عصرنا الراهن قد تظهر اكتشافات جديدة ينتفع منها المسلمون لصالح عقيدتهم.

▱ لغنهاوزن:

الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي مساران من البحوث والدراسات تطوّرا على امتداد التاريخ العقلانيٍ للمجتمع الإسلامي، ووجود هاتين الظاهرتين لا يستلزم أن لهما نظاماً فلسفياً خاصاً هو الذي ينسجم مع الإسلام أو التشيع، أو أن كل دين لا يتلاءم إلاّ مع فلسفة معينة، ففي تاريخ كل دين ذي مناهج فلسفية وكلامية تظهر رؤى فلسفية وكلامية خاصة بذلك الدين.

رغم بعض التداخل بين الحكمة والكلام، ومع أن مفهوم الوجود ذاته كان محور الفلسفات الإسلامية التي قدمها ابن سينا والسهروردي وصدر المتألهين، فقد حاول هؤلاء وغيرهم تشييد صروح فلسفية متناغمة مع العقائد الإسلامية، يدعمون بها تلك العقائد وينحتون لها بذلك تبريرات وتفاسير عقلانية. في المقابل يصب المتكلمون جل اهتمامهم على تنظيم التعاليم الإسلامية والدفاع عنها. الفلسفات الدينية والانظمة الكلامية تتعارض مع بعضها، وتتطور عن طريق السعي لحل ومعالجة هذه التعارضات. هذه الحقيقة لا تصدق على الفلسفة والكلام فحسب، وإنما على كل العلوم الدينية الأخرى، ذلك أن جميع المعطيات العقلانية تزدهر وتتطور وفق آلية التعارض والصدام ومواجهة الأزمات ومحاولة الخروج منها.

القضايا المطروحة في السؤال تتصل بصورة الإسلام ومضامينه من وجهة نظر العلوم التجريبية والإنسانية وخصوصاً الفلسفة. مثل هذه المسائل يمكن أن تشكل موضوعاً لما يسمى بـ «الفلسفة الإسلامية». إن فلسفة الإسلام حالة متمايزة بكل وضوح عن الفلسفة الإسلامية، ذلك أن المصطلح الأخير يطلق على العطاءات الفلسفية التي ظهرت وتنامت على أيدي مفكرين إسلاميين كالسهروردي وصدر المتألهين والحكيم السبزواري. أما فلسفة الإسلام فعبارة عن دراسة الرؤية الفلسفية في الديانة الإسلامية ومضامينها. فلسفة الإسلام

تختلف كذلك عن علم الكلام بصفته تنظيماً لتعاليم الإسلام والدفاع عنها عقلانياً. فلسفة الإسلام غير معنية بتنظيم تعاليم الإسلام أو الدفاع عنها، وإنما تركّز على استنباط الفروع الفلسفية ومشكلاتها.

ملكيان:

إذا كان المقصود بـ «الفلسفة الإسلامية» مجموعة الآراء والنظريات الفلسفية المعروضة في الكتب التي ألّفها مسلمون، فهنالك بلا شك فلسفة إسلامية. ولكن اولاً: إذا كان هذا هو المعنى المراد فسيكون لدينا أيضاً منطق إسلامي ورياضيات إسلامية وجغرافيا إسلامية وكتب رحلات إسلامية وشعر ونثر إسلامي. وثانياً: لا تكتسب هذه المجموعة أية صحة أو قداسة بذريعة انتسابها الى الإسلام، بحيث لا يمكن معارضة أي جزء من أجزائها، ناهيك عن أن هذه المجموعة لا تتمتع بالانسجام الداخلي، وتتناقض بعض أجزائها مع البعض الآخر.

وإذا كان المراد، الفلسفة التي تعتمد في طروحاتها وإثباتاتها ونقوضها ـ أو في بعضها على الأقل ـ على القرآن الكريم والروايات الشريفة، فينبغي القول: إن هذه ليست فلسفة أساساً ـ بناء على تعريف الفلسفة ـ فالمراد من الفلسفة هو العلم الذي لا يُتّبع فيه إلاّ البرهان، فهو المناط الذي تتم وفقه كل النقود والردود والصياغات (كالرياضيات والمنطق). أما إذا كان القصد الفلسفة التي توظّف للدفاع عن المعتقدات الدينية والمذهبية الإسلامية، فأقل ما يقال فيها: إنها علم الكلام الإسلامي ذاته، أو هي في أقل تقدير القسم العقلي من الكلام الإسلامي، وليست شيئاً مستقلاً عنه.

نعم، يمكن تصور احتمال رابع، من باب إمكانية تناول كل القضايا والأمور بالمنهج العقلي البرهاني، ولكن لابد من انتقاء بعض هذه القضايا والأمور لدراستها عقلياً بحكم قصر عمر الإنسان وحدود إمكاناته، فإذا اختار فيلسوف

أن يوظّف دراسته العقلية البرهانية للبحث في قضايا تناولتها الآيات القرآنية والروايات الشريفة نفياً أو إثباتاً، ففي هذه الحالة تكون افكار وتأملات هذا الفيلسوف قد استقت مواضيعها ومتعلقاتها من القرآن والسنة، وبتعبير آخر فقد وضع القرآن والسنة النشاط الفلسفي لهذا الفيلسوف في مسار معين، فكانت أفكاره إسلامية الموضوع. في هذه الحالة هل يظهر الى السطح شيء اسمه «فلسفة إسلامية»؟ هنا يمكن الإشارة الى نقطتين: أولاً؛ استمداد الموضوع من القرآن والسنة لا يقتضي ضرورةً أن تكون معالجة الفيلسوف للموضوع موافقة للقرآن والسنة، ولذلك فإن «الفلسفة الإسلامية» بهذا المعنى الرابع يمكن أن تطابق التعاليم الإسلامية ويمكن أن تناقضها، وبهذا ما تزال الفلسفة الإسلامية غير قادرة على الاتصاف بالقداسة والصحة بواسطة انتسابها الى الإسلام. هذا بغض النظر عن أن أحداً لا يستسيغ وصف الفلسفة بانها إسلامية وهي تعارض التعاليم الإسلامية.

النقطة الأخرى هي أننا إذا أردنا اعتبار ما ظهر منذ زمن الكندي لحد الآن فلسفةً إسلامية بالمعنى الرابع، فعلينا التحقيق هل مواضيع هذه النتاجات هي ذات القضايا التي تناولتها الآيات والروايات أم لا؟

❒ أعواني:

هناك فلسفة مستقلة اسمها الفلسفة الإسلامية، لها فلاسفتها ومدارسها الخاصة. الفرق بين الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي ـ كما أشار الى ذلك السلف ـ يكمن في المبادئ، فالمتكلم في أي دين يلتزم بمبادئ الشريعة والوحي في ذلك الدين، بينما الفيلسوف لا يلتزم بهذه المبادئ رغم إيمانه بها. في الوقت ذاته هناك العديد من المسائل المشتركة بين الفلسفة والكلام، لكنهما يختلفان في المنهج والموقف من المبادئ. المتكلم لابد له أن يدافع عن مبادئ الوحي لالتزامه بها، ولأن الدين ينشعب عادةً الى مذاهب متعددة، فقد يضطر الى

اتباع نظريات وعقائد فرقة معينة. في المسيحية مثلاً قد يكون المتكلم كاثوليكاً أو بروتستانتاً أو ارثوذكسياً، وكل واحدة من هذه الفرق تنقسم بدورها الى عدة فرق أخرى، فينتمي كل متكلم مسيحي لواحدة منها، وقد يحدث أن تكتسب آراؤه صبغة مذهبه الخاص. أفكار المتكلم البروتستانتي لا تروق للكاثوليك، والعكس صحيح أيضاً، مضافاً الى أن الأمر على نفس الشاكلة داخل الفرقة الواحدة أيضاً، وبالنسبة لفرقها الصغيرة. أما الفلسفة فلأنها لا تشترط الالتزام بالوحي ومبادئه، فلا تصطبغ بألوان الفرق والمذاهب. الفلسفة تبحث في علم الحقائق بعيداً عما يروق لهذه الفرقة أو ذاك المذهب.

وحول كيفية احراز الفلسفة قيد «الإسلامية»، وكيف يمكن اساساً أن تكون الفلسفة إسلامية؟ وهل هذا الوصف متعارض أم لا؟ فالفلسفة من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين علم مطلق لا تتقيد بأي قيد أو شرط سوى المعرفة بحقائق الأمور كما هي، لكنها أحياناً تكتسب حدوداً وقيوداً معينة لاعتبارات وحيثيات خاصة، مثلاً يقال الفلسفة اليونانية، أو الفلسفة التحليلية، أو الفلسفة الصينية، أو الفلسفة المسيحية، أو الفلسفة الانجلوسكسونية، أو الفلسفة التجريبية، وما إلى ذلك. هذه القيود تضاف الى الفلسفات نظراً لظروف انبثاقها، وليس تبعاً لماهيتها، وعلى غرار ذلك ما نضيفه من قيود للإنسان، فنقول إنسان أبيض وإنسان أصفر وإنسان آسيوي وإنسان ما قبل التاريخ و... الخ. لكن أياً من هذه القيود لا تشير الى ماهية الإنسان، وانما الى مجرد الظواهر.

إن تقييد الفلسفة الإسلامية بهذا القيد من باب أن جميع أساطينها كانوا من المسلمين، ومن شخصيات ومفاخر الحضارة الإسلامية.

من ناحية أخرى تبدو الفلسفة ذاتاً «إسلامية» بالمعنى المطلق لا المقيد للكلمة، وعليه لا مانع اطلاقاً من إضافة القيد الإسلامي الى الفلسفة.

علم الكلام المقارن:

○ ***معرفة النظم الفلسفية والكلامية الأخرى، هل هي مفيدة لدفع الشبهات فقط، أم أنها نافعة أيضا لفهم ديننا ومذهبنا الخاص، أم هي ضرورية ولازمة لهذا الفهم؟***

❐ أعواني:

إذا انطوت تلك النظم على شبهات، فالمعرفة بها مفيدة يقيناً للرد على تلك الشبهات، وقد تكون نافعة أيضاً لفهم الدين والمذهب الذاتي. المسألة تختلف من نظام الى آخر.

❐ ملكيان:

أعتقد أن معرفة الآراء والنظريات الفلسفية والكلامية للآخرين نافعة وضرورية، لا فقط للرد على مؤاخذاتها واشكالاتها، وإنما للتوفر على فهم أعمق لديننا ومذهبنا. في مطالعتنا لافكار الآخر قد نلتفت الى نقاط ضعف في آرائنا وأفكارنا، وأحياناً قد نفطن الى مواطن قوة في نظريات الآخر، ولا ريب أن معالجة نقاط ضعفنا واستلهام عناصر القوة لدى الآخرين ليس من حقنا وحسب، بل هو من واجباتنا الحتمية **﴿فبشِّر عبادِ الذينَ يستمعون القول فيتّبعون أحسنه﴾** (الزمر/ ١٧ و ١٨). كلما ازداد ذلك الدفع وهذا الجذب تعمق فهمنا لديننا ومذهبنا، واقتربنا من الواقع أكثر، وخصوصاً معرفة الطروحات الدينية والمذهبية لدى أتباع الاديان الابراهيمية الاخرى تعد فرضاً علينا نحن المسلمين. فالعديد من آياتنا ورواياتنا تشير بالنقد الى هذه الآراء، ولا يمكن فهم الآيات والروايات بصورة واضحة إلاّ بعد التعرف على الآراء التي تنقدها.

□ داوري:

معرفة النظم الفلسفية والكلامية المختلفة ضرورية لفهم العالم الذي نعيش فيه، والإمكانات التي نتمتع بها. ليس هناك من يستطيع القبول بفلسفة معينة أو رفضها ودحضها قبل التعرف عليها، وبهذا يمكن تمتين معتقداته ومنظومته الفكرية. العلم أساساً ينبغي أن لا يكتسب بصفته وسيلة، وإنما يجب الإقبال عليه بقصد الفهم. ففي هذه الحالة يمكن الانتفاع منه. الفلسفة والكلام أيضاً ينبغي فهمهما، ولا يحصل التوافق أو المعارضة إلاّ بعد الفهم. الذي يخوض في الفلسفة والكلام بقصد الاستفادة للرد على الشبهات قد يصبح عالماً فاضلاً يوظف ما اكتسبه من العلم في سجالاته وجداله، بيد أن التضلّع في المسائل الكلامية والفلسفية يحصل إذا لم تكن الدراسة تهدف الى غرض خاص. إن الاطلاع على الفلسفات والمنظومات الكلامية الحديثة والمعاصرة مهم بالنسبة لنا، من باب أنه يعرفنا على العالم الذي نعيش فيه، ومن الصعب نشر الدين من دون التعرف على هذا العالم. من هنا لابد ولو لنفر قليل منا أن يضطلعوا في معرفة الأفكار الفلسفية والكلامية للآخر.

□ لغنهاوزن:

من البديهي أن معرفتنا بعقائدنا تتعمق حينما تخضع للنقد والتمحيص، وننهض للدفاع عنها عقلانياً، فضلاً عن هذا فإن لمقارنة النظم العقيدية المختلفة قيمة علمية وتربوية كبيرة، إلاّ أن القول بضرورة القيام بدراسات مقارنة لفهم ديننا يبدو قولاً مُضللاً، فمن غير المعقول أن ينفق عالم كل عمره في البحث والتحقيق في الدين الإسلامي ثم لا يكون قد فهم الإسلام، حتى لو كان غير عارف بالدراسات المقارنة للاديان أو الكلام والفلسفة الغربية، ومع هذا فالاطلاع على المنظومات الفكرية للآخرين نمط من المعرفة مفيد ونافع. مثلاً زعم ويزعم الكثيرون أن الآراء المستقاة من المناهج اليونانية القديمة لا

تتجانس والأفكار الاسلامية. هذه مسألة تتجلّى بعد دراسة الفلسفة والكلام، وبالتالي فإن الدراسات المقارنة غير ضرورية لفهم الإسلام بالمعنى المطلق للكلمة، وإنما هي لازمة للرد على بعض المسائل الخاصة بالإسلام.

الفائدة الأخرى للدراسات المقارنة في فهم الإسلام تتصل بقضية التغيير المفهومي، فقد تطرأ تغييرات مفهومية على بعض المفاهيم طوال الزمن، بحيث لا يفطن الذين يستخدمون هذه المفاهيم لما يدخل عليها من تغييرات، ونموذج ذلك كلمة «التقوى» في القرآن والسنة التي لها معنىً خاص قد يختلف عن الفهم العام لها في أوساط بلد معين، هنا قد يأخذ الباحث من حيث لا يشعر الكلمة بمعناها العرفي من النصوص الإسلامية. كذلك الحال بالنسبة للمتأثرين بالليبرالية الغربية، إذ يلاحظ أحياناً أنهم يحمِّلون هذه المفردة معناها الغربي (العدالة)، والسبيل الوحيد لتحاشي هذه التغييرات المفهومية هو التعمق في دراسة المصطلحات (الألفاظ) في النصوص الإسلامية.

من الخطأ الفاحش التصور أننا بتجاهلنا الأنظمة الفكرية للمنافسين نستطيع صد تأثيراتها السلبية، فحينما تنتشر افكار ومعتقدات الند على المستوى العام وعلى مختلف صعد النشاط الثقافي، فقد يتأثر بها الكثيرون من حيث لا يشعرون.

مناهضو علم الكلام:

○ كيف تنظرون لمعارضة بعض علماء الدين ومفكريهم لعلم الكلام؟

□ سبحاني:

الواقع أن لمعارضتهم جذورها التاريخية التي انطلقت مع أصحاب الحديث، فمنذ أن ظهر أصحاب الحديث في مطلع القرن الأول الهجري، وكان معظمهم من أنصار عثمان ومن المقربين للجهاز الأموي، منعوا كل انماط البحث العقلي،

بل إن فكرة تعطيل العقل والاكتفاء بظواهر القرآن والحديث من أفكار أصحاب الحديث، وقد أشاعها الأمويون؛ لذلك نراهم ناهضوا القدريين. وقد اتُهِمَ القدريون في التاريخ برفضهم القدر، والواقع انهم لم يكونوا كذلك، فهم ممن ذهبوا الى حرية الإنسان واختياره، وهذا ما وقف أمامه الامويون بكل ضراوة؛ لذلك فسروا القضاء والقدر بمعنى سلب الاختيار، وكان ثمة بسطاء من الناس توهموا أن هذه هي حقيقة الدين. ألفتُ كتاباً أسميته «العلاقة بين الإثبات والتفويض» صدر مؤخراً في مكة المكرمة. جمعت فيه كلمات السلفيين المفيدة أننا يجب أن نقرأ القرآن ولا يحق لنا التفكير في القضايا المختلفة؛ لذلك جاءوا الى مالك بن أنس ليسألوه عن معنى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾، فأجابهم: «الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة». وشيئاً فشيئاً أخذ الصد عن الخوض في البحوث العقلية طابعاً دينياً مقدساً، لذلك لا نجد للصحابة والتابعين باستثناء أميرالمؤمنين وابن عباس واهل البيت(ع) بحوثاً معرفية، لا في الطبري ولا في الكتب الأخرى.

كان الأمويون مسؤولين عن انبثاق هذه الفكرة الى حدٍّ ما. بعض هذه الروايات أخذوها عن الأحبار والرهبان، وكانت غير متلائمة مع العقل، لكنها دخلت الدين على كل حال، ومثال ذلك رؤية الله وأن الله يضع رجله في جهنم فيسكن زفيرها! ولأن هذه الروايات لم تكن ملائمة للعقل، وكان المعتزلة أهل عقل ونظر يرفضون هذه الأقاويل، لذلك واجههم أهل الحديث ودخلوا معهم في معركة قائلين: إننا يجب أن نكتفي بقراءة القرآن والسنة، فواجبنا العبودية وليس فهم العبودية.

وقد ظهر هذا المعنى عند الشيعة في إطار المدرسة التفكيكية، فإذا كانت رسالة المدرسة التفكيكية أنَّ علينا أخذ عقائدنا من المعصوم لا من غير المعصوم، فهذا ما لا ينكره أحد. وإنْ كانت المسألة هل ينبغي أن نأخذ عقائدنا من الإمام الصادق(ع) أم من صدر المتألهين، فالواقع ان هذه إهانة للامام

الصادق(ع) أن نقرنه بصدر المتألهين. أما إذا قيل: إن هذه الروايات والآيات برهانية، وينبغي علينا الاستعانة بعقولنا لفهم هذه الآيات، فهذا صحيح. فالذي يدّعي فهم نهج البلاغة مثلاً بدون الاستعانة بالعقل، يكذب بلا شك. إذ لا يمكن فهم نهج البلاغة بدون براهين عقلية. لا أقول بدون فلسفة صدر المتألهين، وإنما أقول بدون براهين عقلية. في الخطبة الأولى من نهج البلاغة، يقول أميرالمؤمنين(ع): «حقيقة التوحيد نفي الصفات عنه»، إذا زعم التفكيكيون هنا أننا ينبغي أن لا نفهم هذه المسائل بالبراهين أو الاستعانة بالعقل فهم مخطئون، كما أننا لا نمتلك عقلين أحدهما فلسفي والآخر غير فلسفي.

سمعتُ أن المرحوم آقا ميرزا مهدي الاصفهاني عدل عن هذه النظرية. طبعاً نحن نحترمه ونحترم كل تلامذته فجميعهم من العلماء الفضلاء، إلاّ أننا نعتقد أن من الضروري إيضاح المدرسة التفكيكية أكثر.

لغنهاوزن:

هنالك أسباب مختلفة لمعارضة علماء الدين ومفكريه للكلام والفلسفة، وفي أحيان كثيرة تتشابه أسباب معارضة لدى هذين الفريقين. طائفة منهم ـ مسلمون كانوا أو غير مسلمين ـ عارضوا الكلام والفلسفة قائلين: إن مسائل هذين العلمين تغور اكثر من اللازم في مضامين المعتقدات الدينية، والحال أن هذه المعتقدات بسيطة وواضحة، والمهم هو العمل بالدين عن طريق أداء الشعائر والطاعة والجهاد وغيرها من الفرائض. يذكرني هذا بحكاية الن.أي.غودمن استاذ الفلسفة اليهودية والإسلامية في جامعة هاوائي، كلما أراد هذا الاستاذ الاطلاع على أهم الرسائل المكتوبة حول قضايا الدين اليهودي، يراجع حاخاماً معروفاً فيقول له الحاخام: لا توجد مثل هذه المصادر في الدين اليهودي.

النمط الآخر لمعارضة الكلام والفلسفة دينياً كانت وليدة الوعي الناقص لهذه العلوم. ظن أصحاب هذا الوعي الناقص أن الكلام والفلسفة تعني تحديداً مجموعة خاصة من المعتقدات. في هذا السياق بالذات كتب الغزالي تهافت الفلاسفة ورفض الفلسفة برمّتها.

أبرز معارضة كلامية للفلسفة نجدها في مواقف الغزالي، وأشهر رد على الغزالي نقرؤه في مؤلفات ابن رشد المنافحة عن الفلسفة، ويمكن ملاحظة نتاجات كثيرة أخرى تدافع عن الفلسفة وتنتقد الفكر الكلامي. من النماذج الرفيعة في الدفاع عن الفلسفة والعرفان مقالة صدر المتألهين المثبّتة في رسالة « الأصول الثلاثة» باللغة الفارسية. في هذه الرسالة يقرر الشيرازي أن مناهضة العرفان والفكر الفلسفي معلول للجهل بالذات وحب الدنيا وخداع الذات. وكما يؤكد ريتشارد فرانك من الجامعة الكاثوليكية بامريكا: «يمكن تلخيص منشأ التعارض بين الكلام والفلسفة بالنحو التالي: الفكرة العامة للنمط الأرسطي المقبول لدى الفلاسفة (ولدى العرفاء بعد ذلك)، هي أن كل ذات تميل الى الكمال وتنشده في تحقيق فعليتها ووجودها. فالفعلية دليل الوجود، وكلما اكتمل الوجود قلّت في داخله الغيرية والصيرورة» (من الكلام الفلسفي الإسلامي، ألبانيا Albang: Suny press, ١٩٧٩, p. ٧٥-٧٦).

واليوم أيضاً نجد من يتخذ مواقف سلبية من الكلام والفلسفة الإسلامية، ويسوق المبررات على مواقفه هذه من أن البعض انحرف عن جادة الدين بأفكار الفلسفة اليونانية. الذين اطلعوا على الفلسفة الغربية المعاصرة يعتبرون من المخجل أن يكون الفكر الإسلامي (بصورة خالية من القيود والشروط) اكثر انسجاماً مع الافلاطونية الجديدة من المدارس الحديثة في الفلسفة الغربية.

هنا ينبغي التذكير بعدة نقاط من باب الاحتياط:

أولاً: ينبغي الاحتراس من أن نخلط بين عموم الكلام والفلسفة الإسلامية، وبين آراء خاصة لهذا المتكلم أو ذاك الفيلسوف. مثل هذا الخلط وقع فيه الغزالي، فأدى به الى رفض الفلسفة بالكامل.

ثانياً: السلبيات التي قد يشتمل عليها الفكر اليوناني لا يمكن التخلص منها عن طريق إلغاء فلسفتنا الإسلامية، وإنما عبر جهود جمّة ترمي الى تشخيص الأفكار الخاطئة وتفنيدها بذكاء أو استبدالها بالصحيح. هذه العملية تعد تشذيباً وتقويماً للفلسفة الإسلامية وليس نبذاً لها.

ثالثاً: ينبغي النظر للبون الشاسع بين الفلسفة والكلام الإسلامي وبين الفكر الغربي المعاصر، كنقطة إيجابية مفيدة جداً، فبإمكان هذه الحقيقة أن توفر لنا سبيلاً بديلاً عن الرؤية الغربية المعاصرة. إن الوعي بهذه الرؤى المتضاربة يمهد الأرضية للكشف عن مصدر الأخطاء والمغالطات، كما أنه يوفر الفرصة لمزيد من الازدهار والتطور لكل التيارات الفكرية المتنافسة.

▱ داوري:

علماء الدين ومفكروه لا يعارضون أصل الدفاع عن الدين، بيد أنهم لا يعتبرون علم الكلام دفاعاً عن الدين، ولو اعتبروه كذلك لكرّموا علماء الكلام، والحال أن الكثير من علماء الدين وأهل الفلسفة وأصحاب المعرفة قرروا أن الكلام مما لا يمكن الوثوق به، وفي اسئلتكم تلوح آثار التشكيك في فائدة علم الكلام، والواقع أن ثمار علم الكلام لو كانت معلومة، ولو كان بالإمكان الوصول الى حكم مُتاخم لليقين بشأن فائدته أو ضرره للدين، لارتفع الكثير من هذه الخلافات. الظاهر أن علماء الدين الذين ناوأوا ويناوئون علم الكلام لم يروا فيه من فائدة، فحينما نالت الدين إشكالات وتحديات خطيرة لم ينهض المتكلمون بأعباء الدفاع والمعالجة، بل ربما زادوا الأمر تعقيداً وإشكالاً، ولكن في الوقت الحاضر أخذ علم الكلام شكلاً جديداً ويحاول المتكلمون الوصول الى

فهم جديد للدين، ومن الطبيعي أن لا تكون تفاسيرهم مطابقة للآراء والمعتقدات الرسمية. من هنا لا يرحب العلماء الرسميون بمثل هذه التفاسير.

▱ ملكيان:

يبدو أن التركيز على ثلاث نقاط هو الذي حدا ببعض علماء الدين ومفكريه الى مناوأة علم الكلام، وهي:

أولاً: يعدنا علم الكلام أن يدافع عقلانياً عن تعاليم الدين، ولكن يرى هؤلاء العلماء من المحتمل جداً أن يعجز المتكلمون عن القيام بهذه المهمة، وفي هذه الحالة ستترك هذه الهزيمة آثاراً سلبية على عامة المتدينين.

ثانياً: حتى في حالات النصر والظفر يعمل هذا العلم على تعريف المتدينين بالكثير من الشبهات والبدع، ويسلبهم طمأنينتهم وتسليمهم الروحي الذي كانوا فيه.

ثالثاً: الاستئناس بعلم الكلام يجرُّ المرء تدريجياً الى اعتبار الانتصار على خصمه الديني أو المذهبي واجبه الوحيد، أي يظن أن الذي يكفيه هو الانتصار في المناظرات والمساجلات العقيدية، وهذا ظن باطل، فالفلاح والنجاة لا يتأتيان إلاّ بالايمان والعمل الصالح والورع والتقوى.

▱ أعواني:

تتفاوت الاسباب التي يرفض لأجلها بعض علماء الدين أن يكون علم الكلام مفيداً نافعاً للدين الإسلامي. بعض علماء صدر الإسلام منعوا الخوض في المسائل التي لم يتطرق لها الصحابة والتابعون، واعتبروها نوعاً من البدع. أما سبب معارضة الفلاسفة لعلم الكلام فهو أنهم اعتبروا المنهج الذي يستخدمه المتكلمون أقرب الى الجدل منه الى البرهان، وهم نادراً ما يرمون الى فهم حقائق الدين، وإنما ينصب جل اهتمامهم على إلزام الخصم وإسكاته والدفاع عن الذات ومواقفها، والاشكال الذي يسجله بعض العرفاء على علماء

الكلام هو أنهم يستغنون بعبارات الوحي عن حقائقه ولطائفه ودقائقه. هؤلاء يعتقدون أن القضايا المطروحة في علم الكلام لا تساعد كثيراً في فهم الحقائق الدينية، ومثل هذه المؤاخذة يسجلونها أيضاً على الفلسفة، فهم يرون أن المعرفة الحقيقية بالدين تأتي عن طريق التخلّق والاتباع، وفي المقابل يطرح المتكلمون ضدهم إشكالات ومؤاخذات معينة. الواقع أن لهؤلاء جميعاً حصصهم في صياغة الفكر الديني ولكن لاشك أن بعضهم مرجحون على بعض. ومن زاوية نسبية كان للمتكلمين سهم وافر في الثقافة الإسلامية، فقد كانوا جنود «فلسفة الدين» في الماضي.

مناشئ نزاعات المتكلمين:

○ ***لماذا لا ينتهي النزاع بين متكلمي الأديان والمذاهب المختلفة عند حد معين؟***

□ ***لغنهاوزن:***

ينبغي أن لا نستغرب من كون النزاع بين الأديان المختلفة لم ينتهِ عند حد معين، وليس في الأفق بشائر انتهائه الى اتفاق أو وئام، فالأديان تقدم طريق الحقيقة، لكن طريق الإسلام هو الصراط المستقيم، أما باقي الطرق فهي غير مستقيمة بشكل أو بآخر.

حينما تستخدم الاختلافات الكلامية داخل الإسلام أو بين الإسلام والاديان الأخرى كبوصلة هادية في البحوث الفلسفية، فستكون مفيدة وذات قيمة معرفية عالية، فهي تساعدنا في تعميق فهمنا يقيناً، ولكن حينما تستخدم كحراب سياسية يعلن بواسطتها إفلاس المنافسين فكرياً أو ارتدادهم ستفوّت فرصة اكتشاف الحقيقة.

□ **سبحاني:**

أولاً: الاختلاف بين البشر أمر ذاتي راسخ. لا يمكن إلغاء الاختلافات بين الناس نهائياً، ذلك أن البيئات والنشآت والأهداف متفاوتة. والكثير من هذه الأفكار تختلف تبعاً للأهداف.

وثانياً: الكثير من العصبيات لا تسمح بحل العديد من المسائل والتوصل الى اتفاق في شأنها.

خذوا مثلاً قضية الوهابية. أنا أعتقد أن قضية الوهابية ممكنة الحل في الأجواء الهادئة، فمعظم الوهابيين يدركون أن زيارة القبور ليست عبادة لأصحابها، وقد سادت مؤخراً في مصر أجواء هادئة أفضت الى إدخال أربعة من قوانين الشيعة في الأحوال المدنية بهذا البلد. إذا كان المناخ هادئاً أمكن حل الاختلافات ولكن لا يمكن توقع حل جميع الاختلافات طبعاً.

□ **أعواني:**

إذا سلمنا أن أحد واجبات علم الكلام الدفاع عن عقائد الدين، وأن كل دين يعتبر نفسه الدين الكامل الصحيح، فمن الطبيعي أن ينهض متكلم كل دين بالمنافحة عن دين قبال الاديان الأخرى، ولكن من ناحية أخرى قد يجد المتكلم نفسه ملزماً بالدفاع عن عقيدة فرقته الخاصة إزاء الفرق الأخرى، وهذا ما يجر الى النزاع والاختلافات.

من جانب آخر، يتولى علم الكلام مهمة «فهم الدين»، بيد أن هذا الفهم للدين والوحي، ليس فهماً مطلقاً، بل هو غالباً فهم مقيد وأحياناً نسبي. هذا بحد ذاته من أسباب اختلاف الآراء داخل الدين الواحد. عموماً يمكن القول: إنه بغض النظر عن علم الكلام تُعدُّ الخبروية والتقيد حيال الإطلاق والكلية من اسباب الاختلاف داخل الدين، وكذلك داخل المدارس الفكرية والفلسفية.

□ داوري:

حينما تكون ثمة أديان ومعتقدات متعددة، من الطبيعي أن ينشب النزاع بينها فكرياً وعقيدياً. طبعاً إذا حدث أن اتبع الناس يوماً ما ديناً واحداً سترتفع هذه الخصومات والنزاعات. الذي استنبطه من السؤال أنكم ترون الأصل هو الاتحاد والاتفاق، بينما الاختلافات والنزاعات عرضية طارئة، وينبغي العمل على تذليل العقبات الحائلة دون تحقق الوحدة والوفاق. قد يعتقد البعض أن بإمكان البشر الاختلاف في العقائد والآراء، والتسليم لهذه التباينات والصبر عليها والتحلي بسعة الصدر قبال الآخر. بعبارة أخرى يمكن اعتبار اختلاف العقائد حالة عادية، والموقف المطلوب هو العمل مع البعض بمنهج التسامح والتساهل. علاوة على هذا قد يتصور البعض أن بالإمكان اصطناع مناطات لتمييز العقائد الصحيحة من الخاطئة، والأخذ بالصحيح ونبذ الخاطئ. طبعاً ليس من اليسير التوفر على مثل هذه المناطات، وفي الوقت الحاضر لا يمكن إلاّ تمنّي الحصول عليها في يومٍ ما.

البعض يميل الى اعتبار العقل ميزانا لتوحيد العقائد. طبعاً ثمةٍ صورة للعقل يمكن أن تمثّل ملاكاً للوحدة في قسم معين من القضايا. مثلاً العقل العلمي ومنهج العلوم التجريبية متفق عليه من قبل جميع العلماء، بيد أن العقل لا ينحصر في العقل العلمي، أو على حد تعبير برغسون عقلِ التحكّم في المادة (العقل التقني). إذا كان هناك عقلٍ يمكن أن يمثل مناطاً لتوحيد العقائد، فينبغي معرفته وإلاّ ليس كل عقلٍ ملاكاً للوحدة.

النقطة التي لا يشار إليها عادةً هي أن التوافق في المسائل العلمية توافق تعاقدي، فهذا الوفاق يرجعٍ الى أصول موضوعة مسلم بها في العلوم، وإذا لم يكن أصل الموضوع متوفراً في موضعٍ ما، لم يكن هنالك ضمان للتوافق. فإذا ظهر اختلاف معين لم يتسنَّ رفع هذا الاختلاف بالطريقة التي يرفع بها في العلم الحديث، ومع هذا لا أغضُّ الطرف نهائياً عن فكرة رفع الخلافات، ولا

أصرُّ على ضرورة استمرار النزاعات، ولكن لا أرى أن أدواتنا اليوم ومشاريعنا المقترحة قادرة على نشر الصلح والوفاق الكامل بين سكان العالم. اليوتوبيات التي كتبت منذ القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر ونادت بالسلام والوحدة والوفاق، لم تنوِّه بالعقائد والايديولوجيات، بل اكد البعض بصراحة أن جميع الاختلافات ناجمة عن المعتقد، فإذا تخلّى الناس عن معتقداتهم ارتفعت الخلافات بينهم. أراد الغربيون إلغاء الخلافات بإلغاء المعتقدات، وفي يومنا الراهن وقد ضعفت المعتقدات في الغرب وفي جميع انحاء العالم بسبب الهيمنة الغربية، ولم تعد ثمة نزاعات عقيدية وايديولوجية في الغرب الحديث، لم تنته الصراعات أبداً، بل على العكس تفاقمت الاختلافات وسرت الى جميع شؤون الحياة، وارتفعت الحدود بين الحرب والسلام. لا تنتهي النزاعات في هذا العالم. يقولون: إن الصراعات يُفصَلُ فيها بالعقل والعدل، وما أحسن ما يقولون! ولكن اين هو العقل والعدل! وكيف يمكن الوصول إليهما؟ من السهل جداً المناداة بالحق والعدل والعقل، لكن الكلام المجرد لا يكفي ولا يسمن ولا يغني من جوع.

ملكيان:

لعل هنالك ثلاثة عوامل على الأقل تمنع انتهاء النزاعات بين متكلمي الأديان والمذاهب المختلفة، وهي:

العامل الأول: هو الموانع المعرفية، ففي النصوص الدينية والمذهبية يجري الكلام عن اشياء لا نعرف عنها إلاّ النزر اليسير؛ الله، الملائكة، الشيطان، الجن، عالم الغيب، الوحي، المعجزات، البرزخ، القيامة، الآخرة، الجنة، الجحيم و... الخ، هذه كلها من الأمور التي لا يستطيع البشر التوفر على أية معرفة بشأنها بالسبل المألوفة لاكتساب المعرفة، وخصوصاً بالنسبة للباري تعالى، وهو الفكرة المركزية في جميع الأديان. إنه موجود فوق قدرات الفهم والوعي

البشري. وقصورنا الفظيع عن معرفة هذه الأشياء يجعلنا لا نستطيع الكلام عنها إلاّ قليلاً، وبالتالي لن تنتهي النزاعات والاختلافات التي تنشب بين البشر حولها على الإطلاق بشكل أو بآخر.

العامل الثاني: والذي يمكن اعتباره وليداً للعامل الأول بشكل أو بآخر، هو العلم بالمعاني، فالألفاظ والمفردات المستعملة في النصوص الدينية والمذهبية لا تفيد عادةً ذات المعاني التي تفيدها في النصوص غير الدينية. بعبارة أخرى الكثير من الألفاظ حينما تستعمل في النصوص الدينية تتطور من حيث المعنى وتكتسب معاني جديدة من الصعب جداً تحديد تخومها، حتى تغدو مراجعة معاجم اللغة بغية فهم المعاني الجديدة عملاً عبثياً لا طائل من ورائه. على سبيل المثال لم تستعمل أيٌّ من مفردات: الإنزال، التنزيل، الكتاب، الوحي، البعث، الدين، الحساب، الساعة، اليوم، الايمان، الكفر، الظلم، التقوى، الغيب، الدنيا، الآخرة، القضاء، الكلمة، والتوبة، في القرآن الكريم بمعانيها اللغوية الدقيقة، وعليه لا يمكن الظفر بمعانيها القرآنية عبر الرجوع الى المعاجم والقواميس. طبعاً ينبغي مراجعة القرآن ذاته لمعرفة معاني هذه الألفاظ، وهذا ما يمهد الارضية للخلافات والنزاعات التي لا يبدو الفصل فيها عملية سهلة.

العامل الثالث: الأحكام المسبقة وضيق الرؤى الدينية والمذهبية. في بعض الاحيان تكون عقيدة المتكلمٍ ـ التي تعدّ دينَه ومذهبَه هو الحق وأديانَ ومذاهب الآخرين هي الباطل ـ سبباً يمنعه من التدقيق في آرائهم والتعمق فيها بالقدر المطلوب، وبالتالي سيُحرمه من فهمها بصورة صحيحة، وواضح أن هذا يحولٍ دون الوفاق والاتحاد. من أجل التغلّب على هذه الاحكام المسبقة. من المهم جداً الالتفات الى أن الحقيقة أسمى وأجل من كل دين أو مذهب، وإذا كان ديني ومذهبي ذا مكانة سامقة تلزمني الدفاع عنه، فما ذلك إلاّ لنصيبهما من الحق والحقيقة.

مدخل الى الكلام الجديد وفلسفة الدين

الشيخ مجتبى المحمودي*

---

* الفكر الاسلامي، ع ١٦.

يستهدف علم الكلام:

أوّلاً: تبيين العقائد الدينيّة.

ثانياً: الاستدلال عليها.

ثالثاً: رفع الشبهات عنها.

ولا يتخلف علم الكلام عن هذه الوظائف وإن اختلفت الطرق والذرائع لتنفيذها حسب اختلاف الأحوال والظروف الفكرية والاجتماعية، وهذا ما يبرهن على عصريّة هذا العلم، أو بالأحرى على ضرورة عصريته وحداثته.

وكان الكلام الإسلامي فيما مضى مثلاً رائعاً للكلام العصري، إذ لم يكن المتكلّمون بمعزلٍ عمّا كان يجري في الساحة الفكرية والدينية، بل كانوا بمرصدٍ للشبهات المثارة حول العقائد الدينية.

ويبقى السؤال مردّداً على أسماع المعنيّين عن سرّ تخلّف الكلام الإسلامي والمتكلّمين عن السير المتقدم للبحوث الكلاميّة والدينية الجارية في الأوساط الفكرية والمذهبية. ولماذا العكوف على تراث الماضين وعوائدهم رغماً لما حصل من التطوّرات الجذرية والكبيرة في مجال الفكر الديني؟[1].

وأمّا في الغرب ولأسباب تأريخية وثقافية واجتماعية معيّنة فقد طرحت المحاور الجديدة المتعلّقة بمسائل الكلام ومعرفة الدين. وسنشير إلى بعضها فيما بعد. كما واستجدّت الشبهات الحديثة حول المفاهيم الدينية، وهذا ما أوجب التطوّر العظيم في علم الكلام ومعرفة الدين بشكل عام. وما زالت هذه البحوث في سيرها المتواصل حتى اليوم. ونظراً إلى الفوارق الموجودة بين البحوث القديمة في علم الكلام وبحوثه الجديدة اصطلح المفكرالشهيد مرتضى المطهري على هذه الأخيرة اسم «الكلام الجديد»[1].

أهمّ الفوارق بين الكلام القديم والكلام الجديد:

صحيح أن علم الكلام الجديد لم يتجاوز عن المهام الثلاثة المشار إليها سابقاً، ولكنّه تجدّد في نوعيّة استخدامه للعناصر واعتماده على القوائم الضرورية في البحث الكلامي. ونشير في ما يلي إلى أهمّ هذه المستجدّات:

١ـ تجدّد المبادئ: تبتني العلوم ـ ومنها علم الكلام ـ على مبادئ تصوّرية وتصديقيّة. وقد أدرج المتكلّمون في كتبهم بعض هذه المبادئ مما يتعلّق بمسائل المعرفة والوجود، ولم يفصلوا الحديث عن بعضها الآخر، كالذي يرتبط بمعرفة الإنسان والطبيعة. ونعلم يقيناً أن التطوّر المستمر الجاري في هذه العلوم له الأثر البالغ في تجديد مبادئ الكلام. فمثلاً هل يصحّ للمتكلم اليوم أن يستند في بحثه عن التوحيد الفاعلي إلى مسألة كرويّة العالم واستحالة الخلاء كما استند إليهما الماضون منهم؟

٢ـ تجدّد المسائل: إنّ أصول المسائل في علم الكلام لم تتغيّر حتى اليوم، فالمبدأ والمعاد هما المحوران الأساسيّان فيه، لكن الموضوعات المرتبطة بهذه المحاور تتجدّد وفقاً لمؤثرات معيّنة ولعلّ أهمّ هذه المؤثرات هو ما يلي:

أ ـ تجدّد الشبهات الكلامية: فلقد عرفنا أن الإجابة عن الشبهات العقائدية هي من مسؤوليات «الكلام» المهمة. وواضح أن الشبهات لا تبقى ثابتة مدى العصور وإنما تستجدّ حسب العوامل والظروف الفكريّة والاجتماعيّة. وبديهي أيضاً أنّ هذه الشبهات وكذا المناقشات الجارية لدَرْئها تولّد مسائل كلامية جديدة. فترى أنّ شبهة البراهمة حول حسن البعثة وإمكانها وشبهة الآكل والمأكول وغير ذلك من الشبهات هي التي بعثت المتكلّمين في وقتها لطرح الحلول لها، ومن ثم أُوجدت مسائل وبحوث كلامية متعلّقة بها. وكذا الشبهات المعاصرة حول القضايا الدينية ولّدت مسائل كلامية جديدة لم تُعهد قبل هذا.

ب ـ تجدّد الفرق والمذاهب: وهو من الأسباب الرئيسة في تجديد المسائل الكلاميّة فالفرق أو الاتجاهات الكلامية القديمة وكذا الاتجاهات المعارضة

للدين كانت هي المحور في طرح كثير من المسائل الكلامية. وهناك نحل وفرق مستجدّة تابعة أو معارضة للدين تطرح وجهات نظرها حول المسائل الكلامية ومن الضروري تناولها بالبحث.

ج ـ تكامل المعرفة البشرية: فالمتكلم ـ كغيره من المفكّرين ـ يتأثّر بالمعرفة البشرية المتكاملة وتُثار له المحاور الجديدة الكلامية. ويتأكّد ذلك عند دراستنا لتأريخ ظهور مسائل الكلام وسير البحث عنها.

وهناك بعض المسائل الكلامية المعاصرة لا نرى لطرحها مبرّراً سوى أنها من إيحاءات التقدّم الفكري والتطوّر العلمي، وسنذكر أمثلة لبعضها فيما بعد.

٣ـ تجدّد المنهج: ثمة طائفة من العلوم البشريّة يبتني البحث فيها على مناهج معيّنة. فالبحث الفلسفي يقوم على منهج البرهان، والبحث الطبيعي يتم على ضوء التجربة الحسّية و... وأما علم الكلام فلا يعتمد على منهج محدّد ثابت بل يستجد المنهج والأسلوب فيه[1] حسب الظروف والعوامل الآتية:

أ ـ يتعهد المتكلم بتبيين المعارف الكلامية والاستدلال عليها. وتختلف الطريقة فيهما ـ التبيين والإثبات ـ باختلاف الظروف التأريخية والاجتماعية والفكرية، فقد تكون طريقة الجدل هي الأنسب لبيئة وثقافة معيّنة، وقد يكون منهج البرهان هو الأرجح في عصر معين، أو الطريقة التجريبيّة هي المتعيّنة لعصرٍ آخر، وهكذا.

ب ـ تجدّد الشبهات: هو الأمر الثاني الذي يفرض تجدّد المنهج في البحث الكلامي، فالشبهات المعاصرة الكلاميّة تتطلب أن يسير المتكلم في نقده لها على منهج العلوم الاجتماعية والنفسية والتأريخية وغيرها[1].

٤ ـ تجدّد الاتجاه: اتّجه علم الكلام فيما مضى اتجاهاً نظرياً لا يهمه إلاّ تبيين العقائد والاستدلال عليها. ولكن الجانب العملي للدين هو الذي أخذ موضعه الأساس في البحوث الكلامية المعاصرة. ما هو موقع الدين في الحياة البشرية؟ وما هو دور المعارف الدينية في الأخذ بيد الإنسان التائه وتوجيهه نحو

حياة أفضل مليئة بالخير والهناء؟ يقول الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري: إنّ علم الكلام ((سيّما الكلام القديم)) لا ينظر إلى القيمة العملية للمعارف الدينية، وإنما يستهدف التثبّت من القيمة النظرية لهما، يريد أن يثبت صحة التوحيد والنبوة و... بالطرق والأدلّة الميسّرة له. لكن القيمة العملية هي أن نعرف الآثار والنتائج العملية المترتبّة على الإيمان والعقيدة[٢].

٥ ـ تجدد موقف الأديان بعضها من بعض: لم تكن العلاقة بين المتكلمين ـ المنتمين إلى الأديان المختلفة في العهود المتقدّمة ـ إلاّ الردّ والنقد الدائر حول الأسس والمعتقدات من كل دين. ولم تتم دراسة الأديان إلاّ لغرض الوقوف على مواطن الضعف والشبهة فيها. وكانت حصيلة هذه المواجهات مجموعة من المؤلّفات المخصّصة للطعن والمؤاخذة الموجّهة من قبل المتكلمين بعضهم إلى بعض.

أما اليوم فقد أصبح الحوار البنّاء بين الأديان هو المحور في مجال معرفة الدين. ويستهدف هذا الحوار ـ على الأغلب ـ تحقيق هدفين أساسين:

الأوّل: أن أكثر الشبهات المثارة تستهدف اليوم جوهر الدين وكيانه، فإنّ شبهات هيوم وفويرباخ وراسل وغيرهم لا تخصّص الديانة المسيحية بالنقد، وإنما ترمي حقيقة الدين والتوحيد. ولذا فإنّ على الأديان السماوية وزعمائها أن تلتف حول ما هو الأساس في بنيتها وتحافظ على كيانها أمام الشبهات الهدّامة لأركان الدين. وعلى المتكلّمين من الأديان كافة أن يفكّروا بجدّ في سبيل الحصول على أفضل المناهج في دراسة هذه الشبهات والتصدّي لدفعها، وكذا استخلاص المعارف القويمة من كل الأديان وتنسيقها في سبيل إزاحة الشبهات.

الثاني: أنّ الحوار المستمرّ بين الأديان سيؤدّي إلى وقوف العلماء والمفكّرين على مبادئ وأصول الأديان السماوية ومن ثمّ الاستفادة من عناصر القوة والوضوح في معطيات دين لمعالجة الغموض والاشكالية في رؤى الدين الآخر[١].

فلسفة الدين وعلم الكلام:

ثمّة نوع آخر من البحوث المستجدّة التي ترتبط بمعرفة الدين، وهو ما يسمّى بـ «فلسفة الدين» وفلسفة الدين عبارة عن التفكير الفلسفي في الدين.

ويبحث في فلسفة الدين عن نوعين من المسائل:

الأوّل: ما يتعلّق بالمبادئ التصوّرية والتصديقية التي تمهّد الطريق للبحث عن المعارف الدينيّة، وهذه المبادئ مقدّمة على البحث عن المسائل الكلاميّة، لأنّ النظريات الكلامية تعتمد كثيراً على نتائج هذه البحوث، كاعتماد الاستنباطات الفقهية على النظريات الأُصولية. ولابدّ من الالتفات إلى أنّ فلسفة الدين ـ في تدقيقها لهذا النمط من المسائل ـ كسائر الفلسفات المضافة (فلسفة الفقه، فلسفة اللغة، فلسفة التأريخ و...) لها نظرة إلى الدين خارجاً عن إطار الدين، ولذا فإن مسائلها ليست جزءاً من الدين، كما أنّ فلسفة الأخلاق ليست جزءاً من الأخلاق، بل إنهما تعبران عن إلقاء الضوء على الدين والأخلاق من منظرٍ محيط بمسائل الدين والأخلاق. وستأتي الإشارة إلى بعض أمثلة هذا النمط من المسائل.

الثاني: المسائل العامة المشتركة بين جميع الأديان، وهذه المسائل خلافاً لسابقتها هي من صميم الأديان وأجزائها، لكنّها لا تختص بدين دون آخر. كالاعتقاد بوجود المبدأ والمعاد وثبوت النبوة العامة. أمّا المسائل الخاصة المتعلّقة بدين معيّن فهي تتعلّق بعلم الكلام الخاص بذاك الدين.

وجوه الفرق بين فلسفة الدين وعلم الكلام:

قد تستخلص الفوارق بينهما وفق الترتيب الآتي:

أ ـ الاختلاف في الموضوع: فقد اتّضح مما مضى ان فلسفة الدين تبحث عن المبادئ النظرية لمعرفة الدين، كما وتبحث عن المشتركات بين الأديان، في حين

ان علم الكلام في كلّ دين يتعهد بتبيين وإثبات المعارف والعقائد الثابتة في ذلك الدين.

ب ـ الاختلاف في الغاية والغرض: واضح انّ الغاية من فلسفة الدين هي تحرّي الحقيقة وفهمها من دون تعلق أو اعتقاد مسبق بدين معيّن. وهذه هي الخصيصة الكبرى للفلسفة بمعناها المطلق (معرفة الوجود) أو الفلسفات المضافة. وأما الغاية من علم الكلام فهي إثبات صحة العقائد الدينية والدفاع عنها. ويبدو أنّ هذا هو أهمّ الفوارق بين البحوث الفلسفية الراجعة إلى الدين والبحوث الكلامية.

ج ـ الاختلاف في منهج البحث: سبق وأن قلنا ان منهج البحث في علم الكلام لا ينحصر بواحدٍ من المناهج المألوفة، بل تستجد أساليب البحث في علم الكلام حسب تجدّد الظروف الفكرية والاجتماعية. لكن البحث في مسائل فلسفة الدين لا يكون إلاّ من خلال المنهج العقلي والبرهان، شأنها شأن جميع البحوث الفلسفية.

أمّا بناءً على وجهة نظر العلاّمة المطهري ـ التي نقلناها آنفاً ـ فإن هذا التمييز بين فلسفة الدين والكلام يتم بالنسبة إلى الكلام القديم، إذ إنّه لم يلتزم بمنهج معين في بحوثه. أمّا الكلام الجديد فيعتمد على المنهج العقلي فقط. وعلى هذا فلا يختلف الكلام الجديد عن فلسفة الدين من هذه الناحية.

ولا تعني هذه الفوارق وجود الحاجز بين بحوث فلسفة الدين والكلام، إذ الملاحظ هو أنّ كثيراً من هذه المسائل يتطرّق لها المتكلّم كما يعتني بها فيلسوف الدين. ولذا ترى أنّ غالبيّة المسائل الجديدة في حقل معرفة الدين تطرح في كتب فلسفة الدين وتناقش أيضاً في كتب الكلام الجديد. ولعلّ الفارق الصحيح بين البحثين ـ الفلسفي والكلامي ـ هو ما أشرنا إليه سابقاً من اختلاف الغاية والغرض منهما، فللفيلسوف أن يحقّق هذه المسائل لغرض الفهم والوقوف على الحق والواقع، وللمتكلّم أن يبحث عنها دفاعاً عن العقيدة والدين. ولذا لم نفرز

في البحث القادم بين قضايا فلسفة الدين والكلام وإن كان بعضها أنسب وأقرب إلى أحدهما دون الثاني.

محاور البحث في فلسفة الدين والكلام الجديد:

من الممكن توزيع هذه الموضوعات على محاور خمسة كالآتي:

المحور الأوّل: المعرفة الدينية، وأهمّ ما يناقش فيه هو:

١ـ المناهج في معرفة الدين، وتعني دراسة مقارنة بين مناهج معرفة الدين في المسيحية والإسلام، وأهم هذه المناهج هو:

أ ـ المنهج العقلي.

ب ـ المنهج النقلي.

ج ـ المنهج السلوكي.

د ـ المنهج التجريبي.

هـ ـ المنهج التركيبي.

و ـ المنهج التفكيكي.

٢ـ تفاعل المعرفة الدينية مع سائر المعارف البشرية وتأثّر المعرفة الدينية بغيرها من المعارف البشريّة. فما هي أنواع وحدود التأثّر؟ وما هو دور الآراء والرؤى السابقة في فهم الدين؟ وهل التأثير والتأثّر بين العلوم البشرية ثابتان كقضية عامة وضرورية؟ وما هي النتائج المترتّبة على القول بهذا التأثير والتأثّر؟

ومن جهة أُخرى فقد يُقال إن أصل الدين ثابت لا يشمله التغيير، لكن ما يدركه الانسان عن الدين نسبيٌّ عصريٌّ متطوّر؛ فهل فهم الدين يتحوّل وفقاً للعلل والعوامل العديدة كسائر ما يدركه الإنسان عن حقائق الكون؟ أم إنّ هناك ما يكون ثابتاً مطلقاً ومصوناً عن التغيير؟

٣ـ إحياء الفكر الديني: ما هو مفهوم الإحياء وما هو نطاقه؟ ما هي المواصفات التي يجب أن يتمتع بها كل من يقوم بتهذيب وإحياء الفكر الديني؟

المحور الثاني: قضايا مهمّة دخيلة في فهم الدين وحقيقته، وتطرح فيه المسائل التالية:

١ـ تحديد معنى الدين: هناك تعاريف عديدة مذكورة للدين، وكل منها يؤكّد جانباً من جوانب الدين. فالبعض يقرّر البعد المعرفي في الدين. والآخر يركّز على الجانب العاطفي والإحساسي منه. والثالث يؤكّد الجانب العملي في الدين. فهل يمكن إعطاء الضابط والتحديد الحقيقي للدين؟ أم يجب الاكتفاء ببيان الخصائص والعناصر المكوّنة للدين؟ وما هي تلك الخصائص والعناصر؟

٢ـ لغة الدين واللغة الدينية: ويجاب في هذا المجال عن الأسئلة التالية:

هل لغة الدين ذات مفهوم، أم إنّها ألفاظ فارغة لا تحمل معنىً كما يزعمه روّاد المذهب الوضعي؟ هل للدين لغة خاصّة؟ ما هي خصوصيّتها؟ هل هي لغة إخبارية أم إنشائية؟ هل هي لغة حقيقية أم مجازية؟ هل هي رمزية أو أسطورية؟ الظروف الفكرية والتأريخية التي أثارت مسألة فهم لغة الدين في الغرب.

وهنا سؤال آخر يُطرح بشأن اللغة الدينية وهو أنّ الإنسان المخلوق المحدود بحدود كثيرة كيف يمكنه أن يعرف الله تعالى وأوصافه؟ وكيف يمكن أن يصفه؟ وما هي قيمة توصيفه البياني عن الإلهيات؟

٣ـ عقلانية الدين: هل الدين عقلي؟ أو كما طرح السؤال الفيلسوف الألماني «كانت»: هل ما وراء الطبيعة ممكن؟ أي يمكن إثباته عقلاً، أم أنّ الدين والإيمان شهودٌ وإحساس فوق أفق العقل؟

٤ ـ نزعة التديّن: ما هو السبب أو الأسباب في ظهور النزعة الدينية في النفس البشرية. هل هو الجهل بعلل الظواهر الكونية، أم الخوف من الحوادث الأرضيّة والسماوية المرعبة، أم الميول النفسية المنكوبة، أم ... أم أنّه الفطرة؟

ويناقش ويدرس في هذا الموضوع نظريات المعنيين بهذا البحث من أمثال: سبنسر، دوركايم، فرويد، ماركس، راسل وآخرين.

٥ ـ التجربة الدينية: وهي ما يجدها المؤمن في نفسه من إيمانه بحقيقة متعالية، وخضوعه وانقياده لها. فما هي حقيقة هذه التجربة؟ وما هي مصادرها وعناصرها؟ وما هي الفروق بين التجربة الدينية والأخلاقية؟ وما هو المعيار في اختبار التجربة الدينية وإثبات صحّتها أو صدقها؟

٦ـ نطاق الدين: هل التعاليم الدينية تنحصر في الإرشاد إلى القيم الأخلاقية والمعنوية، أم إنّها تمتد إلى تنظيم الجانب الاجتماعي في حياة الإنسان أيضاً؟ ومع افتراض الجانب الاجتماعي للدين فيجب تحديد أبعاد هذا الجانب، ليُرى هل الدين يكتفي بالقدر الأقل في هذا المجال، أم إنّه يحدّد الأصول والمبادئ، أم أمرٌ آخر؟

٧ـ الإلهيات الجامعة بين الأديان: ما هي الوجوه المميّزة والمشتركة بين الأديان؟ هل التعاليم الدينية يمتنع جمعها؟ وهل تشترك الأديان في جوهرها وحقيقتها؟ وما هو ذاك اللبّ والجوهر؟ وما هو الطريق لتمييز الحق عن الباطل من الأديان؟ وما هو موقف الأديان بعضها من بعض؟

المحور الثالث: أصول الدين، ويبحث فيه عن:

١ـ أدلّة إثبات وجود البارئ.

٢ـ أدلّة نفي وجود البارئ.

٣ـ تعريف المبدأ المفيض للوجود.

٤ـ البحث عن أوصاف الله.

٥ـ الشبهات الحديثة الدائرة حول كل واحد من أصول الدين.

المحور الرابع: علاقة الدين بأنواع العلوم:

١ـ الدين والأخلاق: حدود الفرق بين الدين والأخلاق. هل الدين دعم أم هدم للأخلاق؟ الدين مبنى الأخلاق. هل يمكن فصل الأخلاق عن الدين؟ الأصول الأخلاقية المشتركة في الأديان السماوية.

٢ـ الدين والفلسفة: ملتقيات الدين والفلسفة. معارضات الفلسفة والدين. الفلسفة في أحضان الأديان السماوية. التعاطي بين الدين والفلسفة.

٣ـ الدين والعلوم التجريبية، ويبحث فيه عن الاختلاف بين العلوم التجريبية والدين في المسائل التالية:

منهج الإثبات في العلوم التجريبية والمعارف الدينية.

الهدف من العلوم التجريبية والمعارف الدينية.

لغة العلم ولغة الدين:

ثم بعد هذا تدرس محتويات العلم والدين ليلاحظ مدى ملاءمتهما أو تعارضهما. ومن جملة ملتقيات العلم الحديث والدين هو مسألة الإعجاز وتطوّر الأنواع، وعلم الأجنة و... حيث إنّه قد تُطرح فكرة التعارض بين معطيات العلوم الحديثة في هذه المجالات والمفاهيم الدينية المستفادة من ظواهر النصوص الدينية. كما أن هناك طرقاً واتجاهات عديدة في حلّ المعارضات بين العلم والدين.

المحور الخامس: الإنسان والدين ويبحث فيه عن:

دور الدين في حياة الإنسان. الدين والحريّة. الدين وحقوق الإنسان (الدين وحقوق المرأة. الدين وحقوق الأقليّات الدينية).

الهوامش

١- يقول السيد علي الخامنئي ـ وهو يتحدّث عن نواقص الحوزة العلمية ـ : النقص الثاني: عدم انتشار وبسط علم الكلام بالكيفية المطلوبة والكافية، وهذا في الحقيقة فاجعة، والأمرّ من ذلك هو نسيان علم الكلام. إن حوزة الإسلام وحوزة أهل البيت العلمية هي حوزة الكلام بعد الفقه بالدرجة الأولى، ولم يكن كبار فقهائنا إلاّ المتكلمون. إذا دققتم فستجدون أن «الكلام» في حوزاتنا منسوخ، في حين أنّ أعنف الهجمات الموجّهة إلينا اليوم هي من قبل المدارس الكلامية. وكما قلنا فإننا لم نكن في الماضي متأخّرين، وإن كل من قال شيئاً كان جوابه حاضراً، وأما اليوم فإن المباحث الكلامية المطروحة في الدنيا كثيرة جداً إلى درجة ان الحوزة العلمية لم تطلع عليها.
إذا تحدّثنا عن «علم الكلام» فلا ينصرف الذهن فوراً إلى كتابة أربعة كتب كلامية، فإن عمل الحوزة ليس نشر أكبر عدد من الكتب، إنما عملها خلق أفكار تكامليّة...
أيّها الأعزّاء! توجد اليوم شبهات جديدة وخطيرة، فقد انتهت الشبهات القديمة، فاليوم لا يطرح أحدٌ شبهة «ابن كمونة» بل تُثار اليوم شبهات عظيمة في كل مجالات الكلام، من أصل التوحيد ولزوم الدين إلى وجود الصانع إلى النبوة العامة والخاصة ثم مسألة الولاية... فهذه الأمور كلها مطروحة اليوم، وتُثار الشبهات حولها، فمن الذي يجب عليه أن يجيب عنها؟ أليس العلماء حرّاس العقيدة؟ وهل حدود العقيدة مفتوحة ولا مدافع لها؟ (منشور الولاية: ٢٩).

٢- مصطفى ملكيان، المسائل الجديدة في الكلام (غير مطبوع).

٣- هناك رأي آخر في تحديد الفرق بين الكلام القديم والجديد من ناحية المنهج، وهو أنّ الكلام الجديد يعتمد ـ في تبيينه وإثباته للقضايا والمعارف الدينية وكذا في دفاعه عن الدين ـ على المنهج العقلي والبرهان فقط. في حين أنّ الكلام القديم لم يلتزم بذلك بل كان يستخدم القياسات الجدلية المركبة من المقبولات والمسلّمات أيضا. ويعود هذا الفارق إلى أنّ الكلام الجديد قد اتّجه في بحوثه إلى المنهج الفلسفي، ومن هنا فإنه لم يبقَ الفرق بين الكلام الجديد والفلسفة في منهج البحث، وان الكلام ـ كالفلسفة ـ قمرٌ من أقمار منظومة العلوم العقلية.

والسر في ذلك هو أنّ المتكلّم وإن افترض فيه إيمانه بالوحي مسبقاً والتزامه باثبات المعارف الوحيانية، لكن ذلك لا يجعله متخلفاً عن المنهج العقلي، إذ ان العقل لا يعارض الوحي، بل هما دليلان على مقصد واحد.

ويبدو أنّ الأستاذ المطهري ذهب ـ في دروسه الكلامية ـ إلى هذا النوع من التحديد والتعريف للكلام الجديد. رضا داورى، مطهرى وكلام جديد (يادنامه استاد شهيد مرتضى مطهرى ٢ : ٣٤ ـ ٣٧).

وهذا هو الملاحظ في البحوث والمعارف العقلية الكلامية المعاصرة، ومنها بحوث الشيخ الشهيد المطهري في مسألة العدل الإلهي ومناقشاته الفلسفية للمادية والماركسية وغير ذلك، إذ التزم في جميع هذه البحوث بالمنهج الفلسفي والعقلي. وأما سائر البحوث الدينية الجديدة مثل البحث عن الفطرة ونزعة التدين ونظام حقوق المرأة فقد استخدم فيها مناهج العلوم الاجتماعية في البحث، مثل علم النفس وعلم الاجتماع والتأريخ، لأنّ هذه البحوث تتميّز بأبعاد اجتماعية أو نفسية أو تأريخية.

٤- أحد فرامرز قراملكى. موضع علم ودين در خلقت انسان : ٢٢.

٥- مرتضى مطهرى، فلسفه أخلاق : ٢٢٦.

٦- أبو القاسم فنائي، در آمدى بر فلسفه دين وكلام جديد : ٩٥.

فلسفة الدين والكلام الجديد*

محمد رضا كاشفي

* ترجمة: محمد شمص. المنطلق، ع ١١٩.

يعيش البشر منذ النشأة مع الفكر، ويكملون به مسيرة حياتهم المليئة بالصعاب والمشقات، فيبدلونها بمقدرتهم إلى الراحة والهدوء.

لقد ساق التفكر البشري الإنسان ـ دائماً ـ إلى منازل تحمل نتائج مثمرة ومفيدة، وفي ظل هذا السياق ـ أي العلم والتفكر ـ اكتسب كمالات رفيعة ومقامات عالية.

لم تكن ساحة هذا التفكر محصورة بالمسائل المادية البشرية، بل نفذت إلى ميادينها المعنوية، وأدركت ـ إن لم نقل جميعها ـ الكثير من عناصرها الثقافية. هذا الأمر الظريف دليل على ترابط تطور العلوم التجربية والطبيعية التي تنفع الإنسان في عمله الدنيوي والمادي مع اتساع رقعة العلوم الإنسانية التي تهتم أكثر بساحته المعنوية.

إذا اعتبرنا الدين أحد العناصر الأصلية والأصيلة، وواحداً من الأركان الثقافية الأساسية ـ وهو كذلك ـ لن يُستثنى عن هذا الأمر الكلي.

طبعاً أصل الدين ومنشؤه جهة سماوية، فقد عرضه الله سبحانه وتعالى على البشرية من خلال أناس لائقين صادقين بررة.

لكن النصوص الدينية تحمل في أعماقها جواهر مكنونة يكتشفها الإنسان بالفكر والتفكر، وخير دليل على هذا الأمر تطور تفاسير النصوص الدينية والعلوم المرتبطة بها، لكن يجب الالتفات إلى أنّ الإنسان لم يكتف بهذا المقدار من البحث حول الدين، بل دفعته طبيعة التفكر الذاتية إلى دراسة الدين باعتباره أمراً كلياً وظاهرة، وقام بتقييمه بنظرة خارجية كعنصر ومادة ثقافية.

والشاهد الصادق على هذا الادعاء تطور ورقي وسمو العلوم ذات الصلة بالدين في المجتمعات الثقافية والعلمية اليوم.

اختلف البحث في الدين أو الدراسات الدينية *(The Study of religion)* في الغرب منذ القرن التاسع عشر بشكلٍ ملحوظ، هذا التحول كان معلولاً لعوامل متفاوتة، يمكن إرجاعها إلى ثلاثة أقسام كليّة:

١ــ الوقائع الاجتماعية ــ السياسية: من قبيل الفتوحات الاستعمارية الأوروبية أو سفر العلماء الغربيين إلى الشرق ونصف الكرة الجنوبي.

وهذا الأمر دفع إلى التعرف على الديانات الأخرى غير المسيحية واليهودية، إذ بدأت دراسات الأديان المقارنة *(Comparative religion)* مع تعرف الأوروبيين على الأديان الأخرى كالإسلام والبوذية والهندية وغيرها[١].

٢ــ إيجاد نظريات حديثة في المباحث الفلسفية: مثلاً مع وجود الفلسفة النقدية *(Critical Philosophy)* انقطع آخر اتصال بين الإلهيات *(Theology)* والتعقّل *(Reasoning)* وارتكزت ما بعد الطبيعة على الضمير والوجدان *(Conscience)*.

وقد رأى «كانت» أنّ جذور الدين تكمن في الشعور الإلزامي الأخلاقي *(Moralobligation)* للإنسان[٢]، مما دفع إلى الاهتمام بالتجربة الأخلاقية *(Moral experiential)* أكثر من الإلهيات الوحيانية *(Rerealed Theology)* والإلهيات الطبيعية *(Natural Theology)* أو الدين العقلاني *(Rational religion)*.

٣ــ إيجاد وانتشار نظريات وآراء جديدة في العلم *(Science)*: فقد طرح علمُ الإنسان *(anthropology)* نظرية حول تطور الأديان، وأوجد في الأذهان أن هناك تحولاً وتطوراً في المجتمعات الثقافية، والدين واحد من هذه الأمور التي شملها هذا التطور.

وأكّد علمُ الآثار *(archorology)* هذا الأمر أيضاً، فاعتبر أن المجتمعات كانت ملحدة فمشركة ثم موحِّدة.

أو مثلاً نظرية الإلصاق *(Progection)* في علم النفس التي أدّت إلى عدم اعتبار الدين أمراً واقعياً، فنظرية الالصاق تقول إن الإنسان ينسج في البداية شيئاً في خياله، وبعد مرور الزمن ورسوخ الاعتقاد ينسى أن هذا الشيء من صناعته ونسيجه، لذلك يرى ان هذا الأمر واقعي ويعتقد بتحققه وتأصّله في الخارج[٢].

ويعتقد ماركس وفرويد ان العقيدة الدينية إلصاقية مع اختلاف عباراتهما، إذ يعتبر كل واحد منهما أن الدين من صنع الفكر البشري، وليس أمراً واقعياً وأصيلاً، ثم نسي هذا الإنسان أنه صانع هذا الدين بنفسه.

مجموع هذه العوامل الثلاثة جرّت إلى تفاوت الآراء وتطورها حول مفهوم الإيمان، وقام قوم بتجزئة وتحليل الظاهرة الدينية بصورة نقدية، هذا الأمر دفع إلى رقي العلوم وتطورها في مجال الدراسات الدينية، ويجب الالتفات إلى أن خطر تحريف الدين لا يقع من المتدينين عند بحثهم في الأديان الأخرى فحسب، بل يُلمس أيضاً من غير المتدينين عند اظهار آرائهم ونظرياتهم في المعرفة الدينية.

لهذا السبب إن بحث علم المنهج أو الأسلوب *(Methodology)* في المعارف الدينية يُعدُّ من أهم موضوعات الدراسات الدينية.

وتنقسم العلوم المنضوية تحت عنوان الدراسات الدينية إلى مجموعتين كليتين:

١ـ العلوم التي لا صلة لها بحقانية وصدق وكذب الأديان.

٢ـ العلوم المرتبطة بحقانية وصدق وكذب الأديان.

القسم الأول من العلوم ينقسم من ناحية أسلوب البحث في الأديان إلى نوعين كلّيين:

أ ـ المناهج الباحثة حول الأديان بنظرة خاصة كالبحث عن الدين من جهة علم الاجتماع وعلم النفس.

علم الاجتماع الديني *(Religion Sociolojy)*: يُبحث في هذا العلم عن آثار الدين في المجتمع، أو يُبيّن مقدار الابتعاد عن الدين في العالم بالقياس مع الثقافات السابقة.

علم النفس الدينَي *(Religion Psychology)*: يُبحث في هذا العلم عن الآثار والنتائج التي يتركها الدين على الفرد المتدين، ويناقش الدوافع لاعتناقه ديناً خاصاً.

ب ـ المناهج الباحثة حول الدين كله، إذ تتناوله لا من جهة كونه علماً خاصاً، وأهم المناهج في هذا النوع من البحث، المنهج التاريخي *(Historocal)*، والمنهج الظواهري *(Phenomenology)*.

المنهج التاريخي: سعة هذا الموضوع، وكثرة العوامل الدخيلة في الدين، وعدم القدرة على بحث كل جوانبه جعل المقصود والمراد من المنهج التاريخي علم معرفة الأديان، أما أهداف هذا المنهج فهي عبارة عن:

١ـ كشف العناصر المشتركة بين الأديان المختلفة وشرحها.

٢ـ كشف جواهر الأديان.

٣ـ انتزاع قوانين تكامل الأديان.

٤ـ توضيح العلاقات المتقابلة، الرابطة والقرابة والتأثير المتبادل بين الأديان و...

هذا المنهج بحد ذاته استقرائي، يتعرض للبحث عن المذهب في عينيته الخارجية، ومنشئه التاريخي، وفي احتوائه معنىً للحياة الثقافية والاجتماعية والفردية. في هذا المنهج يُستفاد من أسلوب المقارنة[٤] لمعرفة خصوصية دين معين ومنشئه، وقرابته من سائر الأديان، والمقتبس منها، ومعرفة نوع الدين، وشكل الدين، ورموزه العامة.

يتمايز البحث التاريخي عن التاريخانية (Historicism)، ففي التاريخانية يوجد تفسير تاريخي لكل ظاهرة، ويرجع كل شيء إلى التاريخ وحركته، أما البحث التاريخي الديني فليس كذلك.

يخالف هذا المنهج نمط التحويلية (Reductionism) لأن أصول التحويلية ترجع كل ظاهرة دينية إلى مفهوم من الدين مفروض سابقاً، والبدء بدراستها بحكم قبلي، ولا يمكن الجمع بين أي نوع من الأحكام القبلية في الدراسات الدينية مع منهج ونمط مؤرخي الأديان وهو حصولي استقرائي وتاريخي، إلاّ إذا كان هذا الحكم المسبق فرضية فلا إشكال حينها في نفيه أو إثباته بالمنهج التاريخي[٥].

ـ الظواهرية الدينية (Phenomenology of religion): يمكن القول مع صرف النظر عن استعمالات هذا الاصطلاح وتاريخه، وعدم ملاحظة الاختلافات الذوقية في تفسيره: إن الظواهرية الدينية تبحث في الظواهر الدينية بالشكل والصورة التي تظهر بها، ولا تلتفت إلى ما وراء الظاهرة من محيط وتاريخ وغيره، ووظيفة عالم الظواهر ترتيب وتنظيم هذه الظواهر، ويدرك بالمقارنة بين الكتب والنصوص والظواهر الدينية وبنيتها (Structures) مفهومها ومعناها، ويمكن القول إن علم الظاهرة الدينية في جوهره توصيفي (Descriptive).

مع العلم إن عالم الظواهر بالمقارنة بين الظواهر الدينية يستهدف الغايات التالية:

١ـ توصيف وتنظيم الظواهر، واكتشاف مرتكزات الدعاء والفِداء والسحر والأسطورة وغيرها، ووصفها وتنظيمها أيضاً.

٢ـ اكتشاف العناصر التي يتألف منها الدين، والأشكال والأمور الثابتة في سائر الأديان أو في دين خاص، بالطبع الثوابت على الصورة الواقعية التي يكون عليها ذلك الدين.

فكما لاحظنا، هذان المنهجان في الدراسات الدينية، (المنهج التاريخي، والمنهج الظاهري) يشتركان في بعض الأصول، ويمكن القول إنهما متكاملان للوصول إلى المعرفة الدينية؛ لأن تاريخ الأديان ـ من جهة ـ يسعى لاكتشاف الوقائع والحوادث وتكوّنها، ولا ينتهي به هذا السعي إلى إدراكٍ عميق لماهيتها، أو لكشف «معنى الأمر الديني»؛ لأنَّ هذا العمل من شأن واختصاص علم الظاهرة. من جهة ثانية فإن علم الظاهرة لا يستطيع العمل بدون علم الملل والأقوام، وفقه اللغة، وسائر الفروع ذات الطابع التاريخي.

بعبارة أخرى، علم الظاهرة الدينية هو الإدراك المذهبي للتاريخ في أبعاده المذهبية، أما وظيفة مؤرخي الأديان أيضاً فهي المعرفة الدقيقة لمعاني وماهية الظواهر الدينية، وبعبارةٍ ثالثة التحقيق حول أي دين ينبغي أن يكون من الداخل والخارج، فيجب، برؤيةٍ داخلدينية أن يضع عالم الظاهرة نفسَه مكان المؤمن بذلك الدين ليدرك روحه ومعاني معتقداته وآدابه، أما بالرؤية الخارجدينية فيجب النظر إلى الدين بشكل كلي، والبحث حول مسيرة العقائد وتكوينها، وتبيين أصولها على مدى التاريخ، ولا يتم هذا إلا بالمنهج التاريخي ومنهج الظاهرة الدينية على السواء. من هذا المنطلق يمكننا أن نقول إنهما مكملان لبعضهما في سبيل الوصول إلى المعرفة الدينية[٦].

ينبغي أن لا ننسى أن هذين المنهجين بصورةٍ عامة يبحثان في الدين من جهة وقوعه وتحققه لا من جهة التعاريف والواجبات، ومن خلال معرفتنا لهذين المنهجين نرى ونلمس الضعف والانزلاق الدخيلين على الدين، ونستطيع ترميمه وتطبيقه مع هدفه الغائي والنهائي بصورة أفضل.

أما العلوم المرتبطة بحقانية وصدق وكذب الأديان فهي:

١ـ فلسفة الدين *(Philosophy of religion)*.

٢ـ الكلام *(Kalam)*.

فلسفة الدين:

هذا العنوان حديث في قاموس الفلسفة تقريباً، مع أن موضوعاته قديمة بقدم الفلسفة.

مفهوم فلسفة الدين يتضمن الفرق بين الفلسفة والدين، إلاّ أن معنى هاتين الكلمتين (الفلسفة ـ والدين) وتركيبهما الاضافي محلّ نزاع ونقاش طويلين، لذا نكتفي ـ ههنا ـ بتعريفين يتمتعان بخصوصيات بارزة بحيث ترجع باقي التعاريف إليهما بطريقة أو بأخرى:

١ـ فلسفة الدين عبارة عن استعمال الطرق الفلسفية *(Philosophic methods)* للاجابة عن الأسئلة المتعلقة بالمواضيع الأساسية في الفكر الديني.

وليس المراد من الفلسفة في فلسفة الدين التعريف الاصطلاحي، بل الفلسفة الموجودة في الجامعات الغربية، أي سلسلة من المباحث التاريخية والمبتودلوجية. في الواقع إن طريقة الفلسفة الأساسية خليط من الدراسات التاريخية والتحليلات المنطقية *(Logical analysis)* المفهومية *(Conceptual)* وعلم اللغة *(Philology)*.

٢ـ فلسفة الدين هي التفكر الفلسفي حول الدين، فتكون بهذا البيان جزءاً من الفلسفات المضافة وفرعاً من علم المعرفة *(Epistemology)* بالمعنى الأعم، لأنها تتطرق بالانطلاق من موضوعها أي استقلالية الدين ومن الخارج إلى البحث والتحقيق في الأمور والموضوعات الدينية.

ان فلسفة الدين علم ثانوي أو مع الواسطة، لأنها ليست جزءاً من المواضيع الدينية، بل هي كفلسفة الحقوق بالنسبة للدراسات الحقوقية والمفاهيم والأدلة القضائية[٧].

إنّ ميدان فلسفة الدين هو الدراسات الدينية الفلسفية، أي التفكير الفلسفي حول الدين لا الدفاع الفلسفي عن المعتقدات الدينية. نعم كانت في

السابق بهذا المعنى الأخير واعتبرت مكملة لدور الإلهيات العقلية المتفاوتة عن الإلهيات الوحيانية.

لكن في عصرنا الحاضر لا يُعدّ هذا فلسفة دينية بل دفاعاً عن الدين *(apologetics)*.

بناء على هذا التعريف نرى من الضروري التذكير بالأمور التالية:

١ـ الفلاسفة الباحثون والمحللون عقلياً للقضايا الدينية *(Religions Statements)* هم عدة أقسام.

ذهب قوم في طرحهم لهذه الأمور إلى بيان معقولية بعض النظريات الدينية، وكان البعض الآخر في صدد الردّ أو التشكيك في بعض الأفكار والآراء الدينية، أما المجموعة الثالثة من الفلاسفة فقد رأت البحث حول المسائل المرتبطة بخلافات ونزاعات الأديان بحيادية تامة، ويسعون فقط لتحديد وتعيين ما إذا كان هناك وجود لنوع خاص من المعارف والمفاهيم في الأمور الدينية، وهل نحتاج إلى موازين ومعايير خاصة أم لا؟

وقد رأى بعض الفلاسفة بهذا البيان أن فلسفة الدين تنطوي على سعي لإيجاد تبريرٍ أو تبيينٍ عقلي لأديانهم، وغيرهم اعتقد أن في ذلك سعياً لتبرير وتوجيه إلحادهم، وكان عند قوم آخرين مجرد سعي لدراسة وبحث ساحة أخرى من العلاقة والتجربة الإنسانية[٨].

تبيَّن بما ذكرناه وجودٍ اختلاف يدور حول ما إذا كان الباحث في فلسفة الدين ينبغي أن يكون معتقداً بالدين أم لا؟

وتبنّى قوم القول بأن فيلسوف الدين لا يلزم أن يكون فرداً عقائدياً، بل يمكن أن يكون منكراً لله *(Atheist)* أو مؤمناً به *(Theist)* أو لاإدرياً *(Agnostic)*.

على أي حال من جهة كونه فيلسوف دين فهو غير ملتزم بدين معين، لهذا كانت كلمة (الدين) في فلسفة الدين مطلقة، وغير مقيدة لا بالإسلام ولا بالمسيحية ولا بأي دينٍ آخر[٩].

من هذا المنطلق فلسفة الدين هي إحدى شعب الفلسفة المضافة (في مقابل الفلسفة الأولى) وهذا سبب احتوائها لأحد الأحكام الكلية الفلسفية، أي تحري الحقيقة والبحث العقلاني الحر.

لذلك لا ينبغي لفيلسوف الدين من الناحية الفلسفية وكونه مقيّماً وناظراً للدين بنظرةٍ خارجة عنه، لا ينبغي أن يكون ملتزماً أو معتقداً بالدين مورد دراسته وبحثه.

ويعتقد باحثون آخرون بضرورة أن يكون فرداً متديناً، لأن أي شخص أراد التأمل والتفكر بعقلانية دون أن يكون عنده تجربة دينية غير قادر على فهم الدين، ويعتقد هؤلاء بوجوب البحث في فلسفة الدين على أساس التجربة الدينية *(Religious experience)*، لأن جميع موضوعات فلسفة الدين كالإيمان، والعبادة، والسنة، والوحي، والخلود وجميع النزاعات والمعضلات وغيرها هي داخل التجربة الدينية، والإبهامات المرتبطة بفلسفة الدين تقع فقط عندما يقوم العقل دون الاستفادة من التجربة الحقيقية في سعيه النقدي للدين. هذا السعي ـ باعتقاد هذه المجموعة ـ يشبه لعب الطفل الصغير الذي لا يدرك طريقة وأسلوب الكبار، كما يعتقدون أن البحث حول الدين من خلال نظرية علمية بالمعنى الدقيق للكلمة غير ممكن بالأصل؛ لأنه بالرغم من وجود بعض التشابه الظاهري إلاّ أنّ أهداف ومناهج العلم والدين متفاوتة، ونحن لا نستطيع من خلال جمع المعطيات وتقسيمها، والمقارنة بينها، وتدوين عدة مقالات كلية لا نستطيع الوصول إلى الماهية الواقعية للتجربة الدينية؛ لأن أي سعي وعمل لتبيين وتفسير التجربة الدينية عن طريق التفكيك والتحليل والمشاهدة لن يبتعد لزوماً عن الأخطاء النفسانية.

الدين دون الفلسفة كالزورق دون ركاب، وبديهي أن الركاب لا يقومون مقام الزورق[10].

خلاصة الأمر ـ بناء على هذه الرؤية ـ فإن فيلسوف الدين يستطيع البدء بتقييم وتحليل عقلاني لعناصر دين ما عندما يمتلك تجربة شخصية عن تلك العناصر، ويكون قد أدركها بعمق ودقة.

يبدو أنه يمكن الالتزام بالنظرية الثانية، لكن في الوقت نفسه لا يتنافى هذا مع عدم اعتقاد والتزام الفيلسوف الديني بالعنصر مورد البحث، لأنه كما رأينا في علم الظاهرة الدينية أن أحد الشروط والمميزات الأساسية لهذا المنهج أن يسعى عالم الظواهر لإدراك الظاهرة الدينية، فيضع نفسه مكان الفرد المتدين محل البحث والتحقيق بحيث يكون على أقل تقدير داخل القالب العقائدي لهذا الفكر لا أن يكون موافقاً ومعتقداً أو ملتزماً، أو تابعاً لذلك النظام الفكري[11].

بناءً عليه، لماذا لا يكون فيلسوف الدين ملتزماً بالدين في إدراكه العناصر الدينية، وفي نفس الوقت لا يكون فرداً ملحداً أو لا أدرياً؟

على كل حال من المناسب أن يتدارس المفكرون هذا الأمر بجدية أكثر، ويُبيّنوا: هل الاعتقاد والالتزام شرط في البحث الفلسفي للدين، أم لا؟

٢ـ هدف فيلسوف الدين البحث العقلاني في الأمور المشتركة بين الأديان، وفي المبادئ أو المسائل (الخارجة عن الدين) ويُبيّن من خلال التفحص العقلاني هل هذه الأمور عقلانية *(Rational)*؟ أي يتعهد العقل إثباتها، أو غير عقلانية *(Irrational)*؟ أي لا يتعهد العقل بنفيها أو إثباتها؟ أو ضد العقلانية *(antirational)*؟ أي لا يتعهد العقل بنفيها؟

بالطبع يكون هدفه الأصلي بيان أي واحد من هذه الأحكام هو عقلاني، ويكتشف بالتالي ومن خلال هذا البحث المفاهيم والأحكام (غير العقلانية) و (ضدّ العقلانية)[12].

٣ـ فلسفة الدين من بين المناهج التجريبية *(experiential)* النقلية *(Rerealed)*، الشهودية *(Intuitional)*، والعقلية *(Intellectual)* لا تستفيد إلاّ من المنهج العقلي، وفي الواقع فلسفة الدين فريدة في أسلوبها.

ومما يجدر الاشارة إليه ـ وكما قلنا في التعريف الأول لفلسفة الدين ـ إن الطريقة الأساسية للفلسفة المعاصرة في الغرب عبارة عن خليط من البحوث التاريخية والتحليلات المنطقية، والمفهومية، وعلم اللغة، لكن ليس بمعنى أن هذه المناهج المستخدمة في هذه العلوم صاحبة القول الفصل والنهائي في فلسفة الدين، بل تستفيد من هذه العلوم وتقوم بتقييمها بملاك العقل، وفي الواقع الحكم النهائي على عاتق ومسؤولية العقل وقوة التحليل لدى الفيلسوف الديني.

٤ـ إذا قبلنا أن فلسفة الدين تبحث بصورة عامة وكلية حول الدين مع قطع أي علاقة لها به، عندها ستتفاوت مع الإلهيات الفلسفية *(Philosophical Theology)* لأن هذه الأخيرة جزء من الإلهيات الواقعية داخل محيط ووعاء العقل، وترتبط بالدين من هذا الجانب[١٣].

٥ـ بهذا التعريف لفلسفة الدين يمكن القول إنَّ عملها ينقسم إلى نوعين كليّين:

أ ـ البحث والتقييم لعقلانية المعتقدات الدينية مع ملاحظة انسجامها واعتبار البراهين المتعلقة بإثباتها وتوجيهها.

ب ـ التحليل التوصيفي، ولتوضيح اللغة والمعتقدات والأعمال الدينية مع ملاحظة خاصة للقوانين الحاكمة عليها، وتعيين موقعها بالنسبة إلى سائر الظواهر الثقافية[١٤].

ارتباط فلسفة الدين بالعلوم الأخرى:

بما أن فلسفة الدين هي علم ثانوي، أو مع الواسطة، لها ارتباط وثيق بفروع من المباحث المعرفية وبعض مناهج الدراسات الدينية والعلوم الإنسانية

حول هـذا الارتـباط مـع بعـض المـباحث المعـرفية، فـيمكن الإشـارة إلى أربعـة موضوعات مهمة، هي:

أ ـ فلسـفة الديـن ترتـبط بفلسـفة الأخلاق *(Moral Philosophy)* إذ يحاول بعـض فلاسـفة الديـن تـأمين الأصـول والمـباني الأخلاقيـة للالـتزام بالأوامـر الإلهيـة، كمـا أن فلسـفة الدين، مـن جهـة ثانيـة، تتنـاول بحوثها موضوعات ذات طـابع ديـني أخلاقي، كالذنبُ، والتوبة، والغفران، ويُقيِّمها فيلسوف الدين تقييماً عقلانياً.

ب ـ ترتبط أيضاً ببحث المعرفة، إذ يبحث فيها عن إمكان المعرفة وماهيتها وكيفية علم الإنسان بالله وعلم الله بمخلوقاته.

ج ـ ترتـبط فلسـفة الديـن بالمـنطق *(Logic)*، فقـد أضـحى «وجـود معـنى» *(Meaningfulness)* للقضايا الدينية في عصرنا الحاضر واحداً من أهم المباحث في فلسـفة الديـن. وقد راجت هذه المسألة بين العلماء المعاصرين بعد ظهور هذا التساؤل، إذ ربمـا كـان الكلام والقضايا المتنازع عليها لقرون عديدة لا معنى له بالأصل *(Meaninglessness)*، أي لا يحتوي أو يتضمن أي ادعـاء، كمـا طُـرحت هـذه الشـبهة عـند فلاسـفة الأديـان، فـربما انسـحب هـذا التسـاؤل أيضـاً عـلى القضـايا والمدعيات الدينية، وكانت من نفس جنسها، فنكشف حينها أن الأوقات الطويلة الـتي صُرفت في نفيها أو إثباتها لا فائدة منها، مما دفع فلاسفة الدين إلى دراسة هذه الشبهة بدقة وجدّية.

د ـ فلسـفة الديـن لهـا ارتـباط بفلسـفة اللغة *(Philosophy of language)* ففي البداية تبلور هذا السؤال: ما هي لغة الدين *(Language of religion)*؟

ثـم تـلاه الأسـئلة الـتالية: هـل لغـة الديـن لغـة شـعرية؟ أم لغـة أسـطورية *(Mythical)*؟ أم لغة إخبارية؟ أم لغـة عرفية *(Ordinary Language)*؟ وغيرها من التساؤلات، وكانت الإجابة عنها احدى أهم وظائف فلسفة الدين[١٥].

وبالرغم من أن فلسفة الدين تختلف عن المناهج الأخرى للدراسات الدينية، إذ لا يكتفي فيلسوف الدين بتبيين وتوصيف المدّعيات الدينية، بل يحللها ويحكم عليها على عكس المناهج الأخرى للدراسات الدينية، إذ تكون توصيفية مجردة، ولا يجد الفيلسوف نفسه مجبراً بالحكم عليها. وهكذا ترتبط فلسفة الدين بفلسفة اللغة وتستفيد من مباحثها أثناء تحليلها.

نكتفي بالحديث عن ارتباط فلسفة الدين مع تاريخ الدين وعلم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني.

تاريخ الدين (History of religion):

يتعرض هذا العلم إلى رواية وتوضيح حركة تطور الأديان على مر العصور، وهو أمرٌ توصيفي، كما يُبيّن كيفية تطور وتبدل الأديان المختلفة خلال أزمنة متفاوتة، وما هي العوامل التي بعثت على رقيها وتطورها، والعوامل الموجبة لتحجرها وتخلفها.

ومع أن هذا العلم توصيفي ويتميز عن فلسفة الدين، وهو يعتمد على كمية كبيرة من الآداب والرسوم الدينية والرموز والأساطير والمعتقدات الدينية باعتبارها وثائق تدل على الواقعية الدينية.

كل هذه المعطيات تؤمّن ساحة نشاط وعمل فلاسفة الدين ليعملوا على تبيان الجذور والأسس الكلية والمعاني الثابتة للأمور القدسية *(Numinous)* أو الأمور الإلهية، وكشف علاقة القضية الدينية بالسلوك والآداب والرسوم الدينية، وتحليلها بالطريقة العقلانية.

على هذا الأساس، يؤمن تاريخ الأديان المادة والمعطيات لفلسفة الدين، وتضع فلسفة الدين بدورها الملاكات والمعايير التقييمية، والتفاسير لهذه المعطيات الدينية[١٦].

علم الاجتماع الديني:

ينظر عالم الاجتماع إلى الدين كظاهرة اجتماعية، ويلحظ فيه تأثيره على المجتمع، وقد يُعبَّر عن هذا الاتجاه في عالمنا اليوم بالوظيفة *(Functionalism)*.

من هذا المنطلق، فإن تعريف العلم الاجتماعي للدين عبارة عن ملاحظة الميادين الاجتماعية، والاقتصادية، والتاريخية، والثقافية التي تتمظهر في ذلك الدين، كما أن رؤية ونظرة علم الاجتماع للدين تبين مقدار تأثير العالم بالدين قياساً على الثقافات الماضية، وعندما تثبت هذه الملاحظات من الناحية العلمية يلزم على الفيلسوف التدقيق في دوافع التغيير في الأديان وعلاقة الدين بالأخلاق. إذن حول العلاقة بين فلسفة الدين وعلم الاجتماع الديني يمكن القول باختصار:

ان علم الاجتماع الديني مع أنه توصيفي لا تحليلي *(Analytic)*، إلاّ أن هذه الرؤية والاتجاه يؤمّنان المعطيات والمواد لفيلسوف فلسفة الدين فيتفحصها ويُقيّمها بمعيار عقلاني[١٧].

علم النفس الديني (Psychology of religion):

يبحث في هذا العلم عن الدوافع النهائية الممكنة لتديّن الإنسان، بالاضافة إلى الآثار والنتائج التي يتركها الدين في روح وسلوك الشخص المتديّن.

إن تفسير البحث النفساني الديني بحدٍّ ذاته ليس فلسفياً على الإطلاق، لكن البحث النفساني يكلف الفيلسوف الباحث والمشتغل بالأمور الدينية وظيفة البدء من جديد وبجدية بتوضيح وتقييم مسائل من جملتها الميل لدى الإنسان، والتمثيليات الأسطورية المعبِّرة عن طريقة الفهم والاستيعاب الديني ـ أي علاقة العبد بالمولى، والهبوط باعتباره مرآة ونموذجاً للذنب، والجنة باعتبارها نموذجاً للبراءة من الذنب[١٨].

بصورة عامة، يمكن القول إن فلسفة الدين المعاصرة هي في الأساس حوار مع آخر اكتشافات العلوم التي يبحث الإنسان عنها من النواحي الاجتماعية والتاريخية أو اللغوية.

المفكر بول ريكور *(Paul Ricoear)* لديه عبارة جميلة في هذا المجال نكتفي بذكرها لتتضح المسألة، يكتب ريكور:

لأن فلسفة الدين دراسةٌ للإنسان الخارجي، فإنها على علاقة مع ما يعدُّه الإنسان أساساً ونهائياً، ولا يمكن أن لا تكون على اتصال مع مكتسبات هذه العلوم التي تمّت حول المعرفة الذاتية لنمط الوجود وإظهار ما في ضمير الإنسان ووجدانه.

وليس صدفةً أن يقترن ظهور هذه العلوم مع ما نعتبره الابتعاد العالمي عن الدين، وإن سعي الإنسان المعاصر للسيطرة على الطبيعة، والمجتمع، والظواهر الجسمانية والنفسانية، وكشف القوانين الحاكمة على عمل هذه الظواهر بطريقة علمية، كلها معلولة لإرادة واحدة، وهذه الإرادة ساقت الإنسان إلى طرد الأمور المقدسة من عدة ساحات واسعة من الوجود، وإلى تجاهل وعدم اعتبار القول بأن الدين هو مفتاح لفهم كل ظواهر هذا العالم، واعتبر أيٍ بيان أو إدراك ناظر إلى ما وراء هذا العالم موهوماً، ثم وجَّه إليه سيلاً من الانتقادات والشبهات. لذلك أوجد الابتعاد عن الدين مشاغل ووظائف جديدة للفلسفة الدينية، واشتغل بها الكثير من المفكرين المعاصرين.

وكان على هؤلاء المفكرين إمّا أن يجدوا تفاسير تنفي الظواهر الدينية على أساس ما تفضي إليه العلوم الإنسانية الخطيرة، وإما إعادة النظر والتفكير الديني الدقيق حول هذه التفاسير من خلال عملية نقدية.

على كل حال يُلزم حكم الابتعاد عن الدين اعتبار الإنسان مقياس ومرجع الأمور جميعها. الإنسان المتدين الذي تدور كل هذه الدراسات حوله، ويستمر

التفكر حول الأمور المتعالية عن طريق معرفة الإنسان الفلسفية، بالاستناد إلى أي بناء كان من العلوم الإنسانية[١٩].

موضوعات فلسفة الدين:

يُبحث في فلسفة الدين حول نوعين من المسائل:

١ـ المسائل الداخلدينية.

٢ـ المسائل الخارجدينية[٢٠].

المسائل الداخلدينية هي التي يقول بها المتدينون بدين أو مذهب، وتتسند إلى كتبهم المقدسة، بالطبع يتناول فيلسوف الدين من بين هذه الموضوعات العناصر المشتركة بين الأديان[٢١].

المسائل الخارجدينية هي التي لا يجد المتدين بدين خاص شيئاً منها في كتبه الدينية المقدسة، وينبغي عليه أن يبحث حول هذه الأمور خارج الدين؛ لأن هذه الموضوعات باعتبارها أسساً ومبادئ تؤثر في طريقة فهم واستيعاب الدين، ويجب عليه أيضاً ـ من هذا الجانب ـ أن يُظهر رأيه حول تحليل العناصر الدينية.

ومن المسائل الداخلدينية التي يمكن الإشارة إليها:

الاعتقاد بموجود فوق المادة والماديّات، خلود الروح *(Immortality)* خلق الموجودات من العدم إلى الوجود *(Creation ex - mihilo)*، ماهية الروح *(Soul)*، هدفية هذا العالم، تمتع العالم بمنظومة أخلاقية *(Moral order)* الإيمان *(Faith)*، الوحي *(Rerelation)*، موضوع الشرور *(evil)* وغيرها.

على سبيل المثال، واحدة من المسائل الداخلدينية القديمة والرائجة في فلسفة الدين هي المباحث المتعلقة بالتوحيد الفلسفي أو الإلهيات الطبيعية (العقلية). أول وأهم هذه الأبحاث موضوع الوجود وكيفية ذات البارئ عزّوجلّ، كما أن تحليل مفهوم الله، والبحث في الماهية الإلهية وصفاتها، والبراهين

المطروحة لإثبات وجود الله، كل هذه تؤلف المحتوى الأصلي وأساس التوحيد الفلسفي، وكذلك صفات مثل: الوحدة *(Unity)*، البساطة *(Simplicity)*، العلم المطلق *(Ommiscience)* الكمال، السرمدية *(eternity)*، والثبات كلها مفاهيم تحتاج إلى الدراسة والتحليل لتتضح معانيها، ويُقاس انسجامها، ويعلم محتواها والمقصود منها عند استعمالها خارج هذا المجال، أي عندما ننسب مثلاً هذه الصفات إلى الإنسان[٢٢].

أما المسائل الخارجدينية أي التي تولد خارج الدين وتدرسها فلسفة الدين، فنذكر منها:

تعريف الدين *(Definition of religion)*، منشأ الدين *(Source of religion)*، صدف وجوهر الدين *(Shell of religion, substance of religion)*، تعدّد الأديان *(Religious Pluralism)*، علاقة العلم بالدين *(Science and religion)*، لغة الدين، ارتباط الدين والثقافة *(Culture and religion)*، إمكان التحقق والاثبات *(Verifiability)*، وغيرها.

ومثال أسئلة لغة الدين: ما هي لغة القضايا الدينية؟ هل هي لغة شعرية أم أسطورية؟ هل هي إخبارية أم إنشائية؟ إذا كانت القضايا الدينية إخبارية *(Declarative)*، فما هو أسلوب الدراسة والتحقيق فيها؟ هل لغة الدين عرفية *(Ordinary Language)* أم لغة فنيّة؟ وغيرها.

كل الأديان تسعى لإثبات حقانيتها وكمالها، مما يؤدي إلى نزاعات وخلافات، فينبغي على فيلسوف الدين حينها تعيين الفصيل والحكم بينها، وهل للعقل وحده أن يكون الحكم؟ أم أن هناك شواهد وقرائن تاريخية لازمة أيضاً؟ لذلك طرح بعض فلاسفة الدين معايير وملاكات لتقييم الدين[٢٣].

ومع أن موضوعات فلسفة الدين الخارجدينية أكثر من أن تحصى ههنا، إلا أنه لابدّ من القول إن المسائل الخارجدينية تتصل بمنبع غير متناه يتغذى

فيلسوف الدين منه دائماً من خلال أسئلته ورؤاه الجديدة، ويتطلّب منه أجوبة وآراء حديثة.

أود التذكير في ختام بحثنا حول فلسفة الدين بأن أكثر البحوث المطروحة في فلسفة الدين المعاصرة ترتبط بالديانات المسيحية، واليهودية، والبوذية والهندية، وبعض الأديان الأخرى، ويختص الدين الإسلامي بسهم قليل من هذه المباحث، لكن ليس بمعنى أنه لا يوجد تقويم عقلاني للموارد المشتركة بين الإسلام والأديان الأخرى، بل على العكس، نحن نشاهد اليوم مع تطور وسائل الاتصال أبحاثاً تتقدم حول عناصر ومسائل في الدين الإسلامي. أما الشيء الحائز على الأهمية فهو ضرورة وضع فلسفة الدين في تصرف المسلمين كوسيلة مفيدة لنستطيع من خلالها تجنّب الأخطار في الاستدلال حول الموضوعات الدينية، وندرك بعمق وبصيرة أكثر أسسنا المنطقية، ومفاهيمنا العقائدية.

علم الكلام (Kalam أو Theology):

علم الكلام يُعَدُّ أحد المباحث الضرورية. هذا الفرع العقلي من العلوم، الذي وُضع أساساً للدفاع عن الأصول البنيانية للأديان شهِد تطورات كثيرة على مرّ العصور أعطته هذه الأهمية الكبيرة ليكون محل دراسة الباحثين أكثر فأكثر.

يمكن الحديث عن هذا العلم في مجالات مختلفة نكتفي هنا بتعريفه باختصار مع بيان وظيفته ورسالته، ونُوكِل أصل البحث إلى «الكلام الجديد» وهو مصطلح حديث. تُسمى مجموعة المباحث والحوارات التي تدور حول تبيين وتنظيم وتنسيق المحتويات الدينية والدفاع عنها تُسمى «إلهيات».

وقد حمل موضوع الدفاع عن الدين الإسلامي بالخصوص اسم هذا الفرع العلمي «الكلام». وبالتأكيد تُوجد دراسة مطولة حول اصطلاحي الكلام

والإلهيات، واشتقاقهما اللغوي، وتاريخهما[٢٤]، ولا تُوجد فائدة كبيرة من طرحها في بحثنا هذا.

رسالة علم الكلام:

ينبغي على المتكلم أن يتعهّد القيام بهذه الوظائف الثلاث:

أ ـ تنظيم *(Systematization)* القضايا الدينية: بما أن المطالب المندرجة في النصوص الدينية لا تتمتع بنظام خاص كالكتب البشرية المبوّبة والمرتبة[٢٥]. اهتم علم الكلام بتنظيم هذه المطالب بصورةٍ محددّة ومنطقية.

ب ـ توضيح وشرح *(Explanation)* القضايا الدينية: يشتمل هذا القسم على ثلاث وظائف فرعية:

١ـ توضيح القضايا الدينية على أنها متناسقة مع بعضها *(Harmonious)*، أي يلزم على المتكلم أن يُبيّن الموضوعات الدينية على وجه لا يكون بينها وبين المواضيع الأخرى أي تهافتٍ أو تضاد، لأن اعتقاد المتكلم والمتدين أن هذه المطالب الدينية تتمتع بانسجام ونسقٍ خاص، وقد جاءت جميعها لتأمين أهداف خاصة واحدة، ولأن وظيفة الدين الاجابة عن الاحتياجات الأساسية للبشرية بحيث لا يبقى أي تشويش في ذهن وفكر المتدين خلال العمل والاعتقاد، بل ينبغي أن يكون كل ادعاء من هذه المسائل يدعم الادعاء الآخر. هذه احدى الوظائف المهمة التي يجب على المتكلم إعطاؤها أهمية بارزة بجدّية عند طرحه لمشروع دين خاص.

٢ـ أن يفسر القضايا الدينية بملاحظته العلوم والمعارف البشرية المعاصرة وعدم إغفالها، فإذا ما طُرحت نظرية علمية جديدة متهافتة أو متضادة مع المدّعيات الدينية، ينبغي على المتكلم أن يقدِّم توضيحاً وتفسيراً لرفع هذا التهافت، أو على الأقل تحديد موقفه بوضوح وجلاء تجاه هذه النظرية[٢٦].

٢ـ تفسير القضايا الدينية بملاحظته المشكلات العملية اليومية، على سبيل المثال إذا كنا في عصر تمرد وعصيان، وأوجد الجيل الشاب معضلةً للمجتمع، فإن وظيفة المتكلم أن يُجيب عن هذا السؤال: ما هو رأي الدين حول مشكلة تمرد جيل الشباب؟ وينبغي عليه أن يبيِّن المسألة بشكل يرفع عملياً وبوضوح هذه المعضلة.

وبما أننا نواجه مشكلات جديدة ـ ولو أنه ربما كان لها جذور ثابتة ـ ينبغي أن يُعطيَ المتكلم جواباً مقنعاً وتفسيراً جديداً من النصوص الدينية المتعلقة بهذا الموضوع، وهذه أيضاً واحدة من أهم الوظائف الأساسية للمتكلمين.

ج ـ الدفاع عن الدين *(Apologetics)* في مقابل الشبهات: آخر وظيفة للمتكلم هي الرد على الشبهات والتساؤلات المثارة من قبل الأديان الأخرى أو الملحدين، وينبغي عليه حراسة عقائده الدينية على أفضل وجه ممكن، وصيانة حرمة الدين واعتباره، ولا يخفى أن هذا البعد الدفاعي في علم الكلام لا يقل رونقاً وأهمية عن سائر الوظائف الأخرى للكلام.

الكلام الجديد (New Theology or modern Theology):

ليس لهذا الاصطلاح عمر طويل، وبالرغم من حداثته فإنه يحمل في باطنه كثيراً من الموضوعات، التي يمكن القول إن حجمها يكاد يضاهي حجم مباحث قرنٍ بأكمله.

بما أن أي ظاهرة جديدة تُوجد في البداية إبهامات في أذهان العاقلين، فإنّ الكلام الجديد كظاهرة علمية حملت مع ظهورها إبهامات وتساؤلات عديدة.

نسعى في هذه المقالة إلى الاشارة إلى بعض المواضيع المطروحة تحت هذا العنوان، ويلزم أن نُنبّهَ إلى أنَّ ما سنبيّنه في هذه الفقرات عبارة عن مطالب ممزوجة من الثقافة الذاتية والغربية.

أما هل الإلهيات الحديثة المعاصرة في الغرب هي نفس الكلام الجديد المطروح في الساحة الإسلامية، أم لا؟ وهل يوجد تفاوت واختلاف بينهما، أم لا؟ هذه الأسئلة خارجة عن هدف هذه المقالة، وينبغي تخصيصها بدراسة مستقلة.

أما الموضوع الذي يولى أهمية بارزة في عصرنا الحاضر فهو ملاحظة أن العناصر التي وصلت إلينا من المذاهب العلمية والفلسفية الغربية حملت معها تساؤلات جديدة تهدّد بجدّية الفكر الديني في المشرق وخصوصاً الإسلام.

للاجابة على هذه الأسئلة يجب تقديم مشروع جديد، سنعرضه نحن تحت عنوان «الكلام الجديد».

مصطلح «الكلام الجديد»:

السؤال الأول الذي يحتاج إلى إجابة صريحة وجلية هو، هل هناك في الأساس ما يسمى «الكلام الجديد»، أم لا؟

ربما أعرض البعض عن هذا السؤال وقلّلوا من الأهمية التي أوليناها له، وتساءلوا حول ضرورة صرف هذا الوقت الطويل، وافتعال هذه الضجة الكبيرة، وما الفرق بين «مسائل كلامية جديدة» أو «الكلام الجديد»، إذ إن ماهية الموضوع واحدة لا تزول، ويكفي بالمقدار الذي بيّناه القول إن هناك مسائل جديدة مطروحة على الدين.

لكن يبدو أن الموضوع ليس بهذه البساطة، فقد يكون البحث أحياناً على مستوى عال من الأهمية، فإذا وضعنا له مصطلحاً خاصاً أوجدَ في الأذهان صدىً نفسانياً وتأثيراً روحانياً يستدعي التحري عنه، وحينها سيقف المفكرون على أهميته البالغة ويدركون سعته وحداثته، وأسسه الدقيقة، وأساليبه المختلفة؛ لذلك نحن نعتقد أنَّه إذا أردنا أن نضع هذا الموضوع في مكانه اللائق والمناسب، ولو بمقدار الأهمية التي ذكرناها من الناحية النفسية للمحافل

الفكرية حينها سيُسمح لنا بوضع اصطلاح جديد لهذا الموضوع، خصوصاً أن لهذا الادعاء دلائل نظرية أيضاً.

أما الجواب عن هذا السؤال، فهناك ما يُسمّى «الكلام الجديد» أم لا؟ فقد عُرضت آراء ونظريات متفاوتة يمكن تقريرها بصورة عامة على هذين الشكلين:

أ ـ يعتقد قومٍ أنه لا يوجد عندنا علم اسمه «الكلام الجديد»، لأن العلم كعلم ليس قديماً ولا جديداً، فقط مواضيعه هي التي تتجدّد لا نفس العلم. من جهةٍ ثانية العلم الجديد يتحقق عند تغير إمّا الموضوع، وإما الأسلوب، وإما الغاية والهدف. ونحن نرى أنه لم يتغير أي منها في الكلام الجديد، على هذا الأساس يعتقد هؤلاء أنه حتى لو كان تعبير «الكلام الجديد» مستعملاً بالمسامحة، أو كان المقصود منه نفس فلسفة الدين، أو المباحث الجديدة الكلامية، لكن كي لا يختلط علينا هذا التعبير مع فلسفة الدين من الأفضل أن نقول مسائل كلامية جديدة مكان الكلام الجديد.

ب ـ ويرى قوم آخرون أن الكلام الجديد هو استمرار للكلام القديم، هذا الاستمرار أوجد بالمقارنة مع الكلام القديم بانعطافه الحاد زاوية تسمح لنا باستعمال اسم «الكلام الجديد».

لكن هذا الأمر، ليس مجرد جعل أو وضع مصطلح جديد بصورةٍ تسامحية، بل يجب الالتفات إلى حداثة وتجدد الشبهات، وإيجاد مشروع جديد لمواجهتها في الكلام الجديد.

إن حداثة الشبهات الدينية أمر مرتبط تماماً بعلمنا بأن هذا العالم المتطور كم هو حديث ومتطور؟ وكيف نرى المسافة بينه وبين الماضي؟

حقيقة الأمر، مع رقي وتطور العلوم طُرِحَتْ مسائل في عالمنا المعاصر حول الدين تتفاوت بجوهرها وماهيتها مع المسائل السابقة، وهذا الاختلاف عميق ودقيق وليس تغايراً سطحياً. بالطبع طُرحت هذه النظرية بتسامح، وإلاّ فالتجدد هو الذي يحل مكان الدين، أو يعرض لعالم البشرية ديناً بأسس

جديدة مغايرة للدين القديم، ونحن نبحث هذا المنعطف الأساس من ثلاث جهات ليتضح لنا هل نستطيع القول إنه لدينا ((كلام جديد)) أم لا؟ وهل يمكن الإقرار بأنَّ المسائل الجديدة تتفاوت بجوهرها عن المسائل السابقة أم لا؟:

١ـ منذ أصبحت الفلسفة تتمتع بنضج منطقي دخلت نطاق عمل المتكلمين، لكن في نفس الوقت جاءت الفلسفة بشبهات واستفسارات في مقابل القضايا الدينية، لهذا السبب كان المتكلمون يخوضون حرباً فكرية ضروساً مع الفلسفة سواء منهم الذين استفادوا من المواضيع الفلسفية أم أولئك الذين طردوا كل ما هو فلسفي من علم الكلام.

أما مع نشأة الفلسفة النقدية *(Critic Philosophy)* والمذاهب المعرفية الحديثة في العالم المعاصر أصبح البحث حول حدود الفهم البشري يتمتع بجدية أكثر، ورسخ في الأذهان هذا التساؤل: ما الذي يمكن للبشر معرفته، وما لا يمكن معرفته؟

كانط *(Immanuel Kant)* هو الذي أثار هذا التساؤل[٢٧]، مما أدى إلى نقد جميع البراهين *(Arguments)* الإلهية، ونقد إثبات وجود الله في عِلمَي الكلام والفلسفة[٢٨].

هذه المقولة الفكرية أضحت مصدر تطور الكلام والفلسفة في الغرب، لأنه بعد فترة قام فيتغنشتاين *(Ludwig Wittgenstein)* بنقل تساؤل كانط حول حدود النفس الناطقة البشرية، وطرح سؤاله على النحو التالي:

ماذا يمكن للبشر أن يقولوا، وماذا لا يمكن لهم أن يقولوا؟[٢٩] هذا الأمر حثَّ على إيجاد تساؤلات حول لغة الدين بلحاظ وجود معنىً لها أو عدمه، ومن جهة قابلية اختبار *(Testability)* القضايا الدينية.

البذرة التي زرعها ((كانت)) في الفلسفة الحديثة أدَّت إلى عدم تجرؤ أكثر الفلاسفة والمتكلمين في عصرنا الحاضر على الادعاء بالقول إنه يمكن إيجاد دليل يقيني وقطعي لإثبات وجود الله.

أمـا المسـألة المطـروحة اليـوم لـدى فلاسـفة الديـن فهـي عقلانيـة *(Rationality)* الاعـتقادات الديـنية، لا إثـباتها أو المقصـود مـنها، بـل بيـان أن التديُّن والاعـتقاد بـالله والوحـي كـلها أمـور معقولـة، وأن المعـتقدين بهـا أفـراد عقلاء، إذ إن العقلانية لا تتنافى مع الايمان.

بعد هـذا البيان، ألا يمكـن القـول مـع وجـود الأفكـار الفلسـفية الحديـثة إن الإشكالات والشبهات المعاصرة حول الدين تفاوتت بجوهرها مع السابقة؟

٢ـ منذ كـان الإنسـان محـور تفسير العلم والعالم، والأهمية التي أعطيت له عند الغـربيين ـ ولهـذا السبب اكتسبت العلوم رقياً وتطوراً ملحوظين ـ تفاوتت أسئلة الإنسـان حـول الديـن بصـورة أساسية مع السابقة، إذ كانت تبعية الإنسان وانقيـاده لله ومـا وراء الطبيعة قبل عصـر النهضـة *(Enlightenment)* محفوظـة ومحترمة، أما بعد أن استند هذا الإنسان إلى كرسي حاكمية العالم لم يعد هذا الإنسـان السـابق الـذي يعتبـر نفسـه مكلفاً بالانسجام والتطابق مع العالم وإرادة الله بل ينبغي على الدين والقوانين الطبيعية أن تتكيف مع متطلباته[٣٠].

كـان السـؤال في السـابق: هـل الديـن حق؟ أمـا السـؤال اليوم فهو: هل الدين إنسـاني؟ علـة ظهـور هـذا السـؤال الأهميـة الـتي اكتسبها الأنسـان، وقـد نشـأ من هـذا السـؤال سؤال آخر مفاده: هل الإنسان للدين؟ أم الدين للإنسان؟

وكـان السـؤال في السـابق أيضـاً: مـا هـي وظائفنـا تجـاه الخـالق؟ أمـا السـؤال اليوم فهو: مـاذا يقدِّم أو يؤمِّن لنـا الدين؟ ومـاذا ننتظر نحن من الدين؟

إنســان العصــر الحاضــر ــ وربمــا نسـتطيع القــول إن الإنســان الحديــث *(Modern man)* ـ لا يرى فائدة في كثير من العناصر والمفاهيم الدينية، أو ربما يفسرها لمنفعته الخاصة.

لتوضيح المراد، نكتفي بذكر بعض الكلمات لفلاسفة ومتألهين معاصرين في الغرب:

«رؤية الإنسان الحديث حول الفهم الأسطوري للعالم ولمفاهيم كالمعاد والنجاة كلها تتعلّق بالماضي وقد انتهى وقتها وزمانها».

«الإنسان الحديث يعتبر حركة العالم تابعة للقانون العالمي، أي القانون الطبيعي، الذي يستطيع العقل البشري اكتشافه، من هذا المنطلق، يعتبر الإنسان الحديث الظواهر الواقعية هي القابلة للفهم في إطار النظام العالمي العقلاني، فلا يقبل المعجزات لأنه لا مكان لها في النظام القانوني، فعندما تقع صدفة غريبة أو خارقة للعادة لايهدأ باله إلاّ بمعرفة سببها العقلاني»[٣١].

«يعتبر إنسان هذاالعصر نفسه موجوداً يسعى إلى اكتشاف مكان القدرة للسيطرة على العالم، ويصنع نماذج له تكون مجرد أدوات علمية وتكنولوجية، وعندما ينتهي زمان هذا النموذج وتنتهي حاجته إليه، يطرحه جانباً ويضع نموذجاً آخر»[٣٢].

عالمنا المعاصر ليس من المناسب ذكره كعالم طاليس وأفلاطون المليء بالآلهة كالتطور الأعمى، وتكامل الجينات *(Orthogenesis)*[٣٣] وتطور طلب الخير... وغيرها من الآلهة[٣٤].

النقطة التي يعطي فهمها أهمية بالغة اليوم، أن البشرية تخضع أكثر فأكثر لدنيا الخدع الأسطورية العلمية والاجتماعية والسياسية الحديثة، إلاّ إذا تخلّصت بعزم وقوة من سيطرة هذه المفاهيم المتحدِّرة ذات الآثار المخيفة في عالمنا الحديث[٣٥].

وهكذا، ألا نستطيع بمعية الإنسان المحوري الافراطي المعاصر الاذعان لوجود تفاوت بين الموضوعات الكلامية الجديدة والقديمة بجوهرها؟ وبالتالي اختلاف الأسس والمناهج بجوهرها في الرد والإجابة؟

٣ـ تَرَكَ الانتشارُ الواسع للعلوم في القرون الأخيرة أثراً عميقاً في المعتقدات الدينية، فمنذ عصر النهضة وما بعد، تضاعفت معلوماتنا العلمية حول العالم في مجالات عدة، مثل: علم الفلك، علم الأرض، علم الأحياء، الكيمياء،

الفيزياء، وبصورة عامة في كل العلوم الإنسانية وغيرها، ولم يكن عدد المحاربين للدين بسلاح العلم قلّة في هذه الفترة.

من ناحية ثانية ـ وكما مرَّ سابقاً ـ اكتسبت مناهج الدراسات والبحوث الدينية اهتماماً بارزاً في أواخر هذا القرن، لكن من ناحية ثالثة، أوجدت نفس هذه العلوم شبهات وتساؤلات جديدة حول الدين، خصوصاً بعد وجود وانتشار علم الاجتماع، وعلم النفس، والتاريخ، والظاهراتية، وفلسفة الدين و... غيرها.

بناء عليه، وباعتبار التكاثر الدفعي لا التدريجي للمسائل نستطيع القول بوجود «الكلام الجديد» لأنه بالرغم من الدخول التدريجي للمسائل في الكلام ومناقشتها في السابق إلاّ أنها لم تصل إلى سرعة وحجم ونضوج التساؤلات المعاصرة.

خلاصة القول، بما أن احدى الوظائف المهمة للمتكلم تبيين القضايا الدينية بملاحظة المشكلات العملية (البُعد العملي للكلام) والمشكلات العلمية (البُعد العلمي للكلام) اليومية، كونها مشكلات متفاوتة من حيث الأسلوب والموضوع والحجم نستطيع القول بوجود كلام جديد في مقابل الكلام القديم، ويمكن قبول هذا التوصيف ـ إلى حدٍّ ما ـ حول الكلام الجديد: «الكلام الجديد وليد العلوم الإنسانية والفلسفة الحديثة».

الكلام الجديد والعلوم:

كما تبيَّن سابقاً، للشبهات جذور في العلوم العصرية والفلسفات الحديثة، وعليه ينبغي للإجابة عنها معرفة مناهج وموضوعات هذه العلوم والفلسفات، لنستطيع الدفاع عن الدين وتبيين قضاياه، ووضع أصول وأسس جديدة في مقابل الأسس القديمة، أو على الأقل الطعن فيها.

في الواقع، يرتبط الكلام الجديد بالعلوم الأخرى من جهتين: فهو من جهة يأخذ منها الإشكالات الجديدة حول الدين، ومن جهةٍ ثانية يستفيد في بعض المواقع من أصولها ومناهجها في الرد على هذه الشبهات.

ويوجد ارتباط وثيق بين الكلام الجديد والفلسفات الحديثة وخصوصاً، الفلسفات المضافة مثل: فلسفة الأخلاق *(Ethics)*، فلسفة العلم *(Philosophy of science)*، فلسفة الحقوق، فلسفة السياسة *(Philosophy of politics)* وفلسفة اللغة *(Philosophy of language)*.

ويعود سبب هذا الارتباط إلى الشبهات الأساسية الموجهة في هذه الفلسفات إلى كل من الأخلاق الدينية، ومباحث علم المعرفة الدينية، والسياسة الدينية، والحقوق الدينية، ووجود معان للقضايا الدينية، كما ضيّقت إلى حدٍّ كبير الساحة على الوحي والنصوص الدينية.

طبعاً، للإجابة عن هذه الشبهات ينبغي الاطلاع على هذه العلوم، والسعي للاستفادة من أصولها لتأمين أجوبة مقنعة ومحكمة عليها.

ويرتبط الكلام الجديد أيضاً ارتباطاً وثيقاً بالعلوم المعاصرة، فكما بيَّنا، مع تطور العلوم ومحورية الإنسان خرج الدين من ساحته الاجتماعية، وبرز طابعه الفردي أكثر مما مضى، فينبغي على المتكلم أن يطلع بدقة على بعض هذه العلوم وإشكالاتها الواردة على الدين ليعلم مصدر وكيفية الخطر الذي يُهدِّد القضايا الدينية.

كما توجد علاقة محكمة أيضاً بين الكلام الجديد ومناهج الدراسات والبحوث الدينية الحديثة وخصوصاً فلسفة الدين؛ لأن أكثر الشبهات الأساسية الموجهة إلى أصول وموضوعات معتقدات دين ما ـ إذا لم نقل جميعها ـ نستطيع القول إن جلها نابع من هذه الأساليب الحديثة، فلا ينبغي ـ بناء عليه ـ أن يتجاهل المتكلم المعاصر هذه الأساليب الحديثة، خصوصاً أن مناهج البحث في هذه العلوم خارجدينية، ولا يستطيع الإجابة عنها برؤية داخلدينية، بل يجب

الاستفادة من مناهجها وطريقة رؤيتها الفكرية للردّ الاستدلالي والمنطقي عليها.

كذلك يرتبط الكلام الجديد بالأديان الأخرى؛ لأنَّ أكثر الانتقادات والشبهات المعاصرة اتجهت نحو المسيحية واليهودية في الغرب، ثم انتقلت إلى بلادنا بصورة واسعة مع أن هذه الانتقادات مشتركة بين الأديان جميعها والإسلام واحد منها. مع ذلك فإن معرفة المتكلم الإسلامي لهذه الأديان تعطيه القدرة على إدراك: هل هذه الشبهة موجهة إلى الدين كله؟ أم تعود إلى ثغرات في دين ما؟ وبما أن الدين الإسلامي خالٍ من أي نقص، وهو الدين الكامل، فلا تصدق هذه الشبهات عليه مطلقاً.

على كل حال معرفتنا لسائر الأديان العالمية الحيّة تطلعنا على النزاعات الموجودة، وتصوننا من الوقوع في آفات المناهج الحديثة.

موضوعات الكلام الجديد:

سعة وضخامة الشبهات وحداثتها أدَّت إلى اتساع الكلام الجديد؛ لذلك لا يمكن وضع إطار خاص لها.

في الواقع الكلام الجديد في عصرنا الحاضر لا يشتمل فقط على القضايا الاعتقادية، بل يتعدى ذلك إلى القضايا الأخلاقية، والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، ويعتني بأصولها ولوازمها.

في الحقيقة إنّ اتساع وازدياد الفلسفات والعلوم الحديثة، ومناهج الدراسات والبحوث الدينية الجديدة أوجدت شبهات جديدة كثيرة ومتنوعة.

هذه الأسئلة مطروحة اليوم للإجابة عنها في الكلام الجديد، وبعبارة ثانية، سعة البُعد النظري والبُعد العملي أدّيا إلى توسيع نطاق احدى وظائف المتكلم أي التبيين، والعناوين المطروحة في الغرب تحت عنوان الإلهيات الحديثة خير شاهد على اتساع وانتشار موضوعاته.

كتاب جان ستات[٣٦] *(Stott)* «المسيحية اليوم ومسائلها المصيرية» يتناول هذه الموضوعات في أربعة أقسام أساسية هي:

١ـ المسيحيون في المجتمعات غير المسيحية.

٢ـ القضايا العالمية.

٣ـ القضايا الاجتماعية.

٤ـ القضايا الجنسية.

يتعرض هذا الكتاب إلى موضوعات متعددة ومتنوعة كخطر الأسلحة النووية، والبيئة الإنسانية، واللامساواة الاقتصادية بين الشمال والجنوب، وحقوق الإنسان، والقضايا الاجتماعية، والعمل وقضية البطالة، والعلاقات الصناعية، وتعدّد الأعراق، والنزاع العرقي، والفقر والثروة والعيش البسيط، والزواج والطلاق، والإجهاض، والميول الجنسية نحو نفس الجنس و... وغيرها.

لذلك، كل من أراد الدفاع عن الدين في عصرنا الحاضر لا يستطيع أن يكرر كليات علم كلام القدماء، بل ينبغي أن يعرف موقع الدين ومكانه في هذا العصر، ويعلم كيف ومن أين يتجه الخطر نحوه.

والسؤال «من أين»؟ أصبح واسعاً جداً، وليس منحصراً بالقضايا الدينية فحسب بل يشمل القضايا الثقافية والأخلاقية والتاريخية وغيرها، وخصوصاً بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، حيث طرحت مسائل جديدة في مجال الحكومة الدينية يلزم المتكلم البحث فيها وإعطاء الجواب المناسب عنها.

المفكر الشهيد مرتضى مطهري كان حقاً واحداً من المفكرين المعاصرين البارزين، فإذا لاحظنا الموضوعات المتفاوتة التي عرضها للمجتمع في المجال الثقافي، تظهر سعة وضخامة القضايا الكلامية بوضوح. يقول في مقدمة كتابه العدل الإلهي: «إنني ومنذ حوالي عشرين عاماً كلّما أمسكت بالقلم في يدي، وكتبتُ كتاباً أو مقالة استهدفت هدفاً واحداً هو حل المشكلات والجواب عن الأسئلة التي تدور حول محور واحد هو «الإسلام في هذا العصر».

وقد كانت كتبي تارة فلسفية وأخرى اجتماعية وثالثة أخلاقية ورابعة فقهية وخامسة تاريخية، مع أن هذه المواضيع متغايرة فإن هدفاً واحداً يجمعها، وغاية واحدة تشملها، تلك هي الإسلام، والإسلام وحده» [٢٧].

نستطيع أن نقول حتى كتابه «قصص الأبرار» كان يحتوي على بُعدٍ كلامي، لأنه شعر أن عدم إطلاع الشباب على حقيقة الدين يؤدي إلى ضرر على المتدينين، فكان هذا الكتاب أحد ردود فعله حول هذه القضية.

وعندما وجد أن المشكلة الأخلاقية تضرّ بتدين الشباب انصرف إلى البحث حول جذور هذه المسألة ونتائجها ليصون الدين ويحفظه بهذه الطريقة، ولهذا السبب أيضاً، دوَّنَ كتابَي «الدوافع نحو المادية» و «قضية الحجاب».

وكذلك عندما وجد أنَّ قدرة الدين على إدارة المجتمع أصبحت محل شبهة وشك، طرح بحث «الخاتمية» و «الإسلام ومتطلبات العصر»، وعندما أحسَّ بوجود بعضِ التصورات غير المبررة عن الدين من قِبَلِ بعض المثقفين المتدينين، خطَّ بقلمه «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي».

وكذلك حين شاهد أنه باسم إيران والإيرانية استبعاد تخطئة الإسلام، وسعوا إلى القول بوجود تضاد وتعارض بين الثقافة الأصيلة والثقافة القومية، حرَّر كتاب «الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران».

ولم يكتب الشهيد مطهري هذا الكتاب لمجرد التحقيق التاريخي فقط، بل شعر أن الدين مهدّد بالخطر، ويجب الوقوف بوجه هذا الخطر ومحاربته [٢٨].

منهج البحث في الكلام الجديد:

بما أنَّ وظيفة المتكلم، أي بيان وتنظيم الدين والدفاع عن حرمته وكيانه، مرتبطة بالأسئلة والشبهات التي تدور حول الدين، اختلفت مناهج وطرق المتكلم في مقام الجواب عنها.

على سبيل المثال، إذا طرح سؤالٍ اعتقادي في إطار استدلال عقلي فينبغي أن تكون الإجابة بأسلوب عقلي أيضاً، وإذا كان السؤال بصورة نقلية وكان منشؤه من المنهج التاريخي فينبغي أن يجاب عنه بالمنهج والقرائن التاريخية. وهكذا تختلف طريقة الإجابة بحسب نوع السؤال وأساسه وهدفه وأسلوبه؛ لذلك يمكن القول إن المتكلم المعاصر يستطيع استعمال الأساليب الثلاثة: الأسلوب العقلي والتجريبي والتاريخي. وأن يجعلها في خدمة الدين، لكن تبقى الروح الحاكمة في علم الكلام الطريقة العقلانية، فيسعى بقدر الإمكان إلى ردّ أو قبول أية قضية بالمنهج الاستدلالي.

لا يخفى أنه في الأسئلة النظرية والعملية التي تدور حول الدين، وهي إلى حد ما داخلدينية، يمكننا بالاستفادة من الوحي والنصوص الدينية تقديم تصور جديد يحلّ لنا المشكلات النظرية والعملية المواجهة للدين ونستطيع الاستعانة بالعلوم الجديدة والمناهج الحديثة في الدراسات والبحوث الدينية واستخدامها للجواب عن بعض التساؤلات والشبهات.

النتيجة، أن الأسئلة الخارجدينية ينبغي أن يُجاب عنها بالمنهج الخارجديني، والأسئلة الداخلدينية بالمنهج الداخلديني.

كذلك للمتكلم الجديد أن يُقيِّم إشكالات ومغالطات المناهج الجديدة المثارة حول الدين، فعلى سبيل المثال يستطيع أن يُعطي هذا الجواب في مقابل أسئلة عالم الاجتماع الديني: لا يمكن سريان وانسحاب المسائل التي في مقام (التحقق) إلى مقام (يجب).

ولا يمكن التجريح بماهية الدين من خلال النتائج؛ لأن العوامل الاجتماعية تُبعد الدين ـ دائماً ـ عن مقام (يجب) وعن ماهيته الأصلية، وتُوجب تحريفه.

لذلك يمكن إعطاء أجوبة عن بعض الشبهات الخارجدينية بمناهج وأساليب داخلدينية أيضاً[٣٩].

الفوارق بين الكلام الجديد وفلسفة الدين:

بناءً على ما ذكرناه من التعاريف لهذين العلمين، يمكن الإشارة إلى الفروقات التالية بينهما:

أ ـ فلسفة الدين هي التفكر الفلسفي حول الدين لا الدفاع الفلسفي عن العقائد الدينية، والكلام هو الدفاع العقلاني عن الدين، بعبارة ثانية، في فلسفة الدين يكون الدين في خدمة العقل، أما في علم الكلام، فالعقل في خدمة الدين.

ب ـ المنهج الحاكم في فلسفة الدين هو العقل فقط، وفي الواقع فلسفة الدين منفردة في منهجها، وتحلل القضايا الدينية بالمناهج التجريبية والنقلية (التاريخية) والعقلية.

ج ـ همُّ المتكلم في علم الكلام إثبات أنه لا يوجد في الدين قضية أو أطروحة فيها نزاع عقلي (قضية يتعهّد العقل بردها) وأن القضايا الدينية الموجودة إمّا مقبولة عقلياً (أي يتعهد العقل إثباتها) أو غير مقبولة عقلياً (أي لا يتعهد العقل لا نفيها ولا إثباتها أما فيلسوف الدين فيستطيع فرض إمكان وجود نزاع عقلي حول أحد الأحكام المشتركة الداخلدينية؛ لأنه لا يعتبر نفسه ملتزماً بدين خاص أو عام[٤٠].

د ـ يسعى فيلسوف الدين لاكتشاف الحقيقة، ويبحث عنها دون أية خلفية ذهنية (أي دون تعيين هدف مسبق) ودون التزامٍ أو تعهد أو اعتقاد، أمّا المتكلم الذي قبل النصوص الدينية، ويعتبر نفسه مدافعا عنها، فهو ملتزم بالفرضيات المسبقة *(Presupposition)*، ولوازم القضايا الموجوءة في نصوصه الدينية، ويبحث حول القضايا الدينية من خلال هذه الرؤية. وتجدر الإشارة إلى هذه الملاحظة، إذ يحسب البعض بيان هذه الفروق طعناً بعلم الكلام؛ لأن ظاهره يدل على أن هذا العلم هو علم تابعٍ لرأي المتكلم، أما الفيلسوف فيتبع الفلسفة؛ لذلك كانت الفلسفة أكثر إحكاماً وعلمية، أما الكلام فهو فردي وغير محكم، لكن الواقع ليس على هذه الصورة.

نعم، يمكن للمتكلم أن يعمل بهذه الطريقة فيتبنى عدة أمور ثم يسعى لإثباتها في خلوته. أما عندما يعرض لنا استدلالاته ويقول: إننا نصل إلى هذه النتيجة من خلال هذه المقدمات، عندئذٍ لا يحق لنا أن نُشكل عليه بالقول: إنك أردت هذه النتيجة منذ البداية، فاستدلالك إذن مرفوض؛ لأنه سيجيب بالقول: نعم أردت إثباتها واستطعت ذلك، أي أن أهدافي لا علاقة لها بك، بل يجب عليك قبول استدلالي إذا كانت مقدماته صحيحة وتُثبت المطلوب، وسبيل النجاة من هذه المغالطة ضرورة التفريق بين مقام الحكم ومقام التعريف والتوضيح.

المتكلم يسعى لتأمين المقدمات المتناسبة مع غرضه ولا ضير في ذلك، والفيلسوف يقوم بنفس هذا العمل، فلا يرد هذا الاشكال على المتكلمين فحسب بل على الفلاسفة أيضاً[٤١]. يعتقد بعض المفكرين المعاصرين[٤٢] أن العلاقة بين فلسفة الدين وعلم الكلام تناظر العلاقة القائمة بين علم الأصول وعلم الفقه، فكما أن قبول المبادئ والأسس الخاصة بعلم الأصول تؤثر في استنتاج المسائل الفقهية، كذلك الانتخاب الموضعي في مجال فلسفة الدين يؤثر في بعض الآراء الكلامية، وربما كان هذا التمثيل أفضل بيان حول طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين والكلام الجديد. بعد هذا العرض نختم بأن الدين الإسلامي منذ انبثاقه الأول كان يواجه الشبهات والتساؤلات، ومع ذلك استمر وأثبت قدرة على انتاج الردود، وفي كل مرة، بقوة وإحكام أكثر مما مضى. إضافةً إلى دوافعه وجوابه عن جميع الشبهات المثارة حوله، وهذا ما سنشهده في عصرنا الحاضر أيضاً، لكن هذا الانتصار مرهون بالاطلاع والمعرفة الكاملين للمتدينين والمعتقدين بالدين ورجال الدين المعاصرين على الشبهات والمفاهيم والأسس والمناهج والأهداف الجديدة. ويتمُّ من خلال إيجاد مشروع جديد بالاستفادة من المنابع والنصوص الدينية، وهي أحد أهم الكنوز القيمة والنفيسة، ونتائج مفاخر سلفنا الصالح، وهكذا نستطيع الرد على الأسئلة المعاصرة بأجوبة وافية، محكمة واستدلالية.

الهوامش

١- التحقيق الديني، طهران، مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، الطبعة الأولى، ١٣٧٢هـ . ص، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٣.

٢- ايان باربور: كتاب العلم والدين.

٣- ماركس، داروين، وفرويد، كل واحد منهم طرح الإلصاقية لكن بطريقته الخاصة. لمعرفة تفاصيل أكثر حول هذه النظرية راجع: مقالة، توضيحات علم النفس للدين، كتبه ويليام آلستون.

٤- لهذا السبب أطلق البعض كماكس مولر على هذا العلم اسم الدراسات التطبيقية بين الأديان، أو الأديان المقارنة *(Comparative Study of religions)* .

٥- اقتبست هذه الاختلافات من الكتاب الدراسي للدكتور ايلخاني.

٦- يمكنك العثور على دمج هذين الأمرين في أفكار «مرسيا الياد» راجع مقالة: مفهوم الدين في فكر الياد، ستليوس البابا الكسندر وبولوس.

٧- جان هيك، فلسفة الدين، وفلسفة الدين من ترجمة لمقالة برودفوت *(Proud Food)* في موسوعة الدين (تحت إشراف الياد).

٨- كليات الفلاسفة لبابكين، ريتشارد واسترول، آوروم.

٩- فلسفة الدين لجان هيك، وسلطاني، إبراهيم، ونراقي، أحمد، الكلام الفلسفي، مقالة فلسفة الدين (حوار بريان مكي بانينان اسمارت).

١٠- انظر كنموذج مقالة «فلسفة الدين: الحقائق والإبهامات» للدكتور رام نات شرما.

١١- بالطبع إن مقدرة عالم الظواهر على إدراك تلك الظواهر كإدراك المتدين تماماً محل تأمل ونقاش.

١٢- مبادئ وتاريخ الفلسفة الغربية، هالينك ديل.

١٣- راجع مجلة ارغنون الصادرة في طهران، السنة الثانية، العدد ٥ـ ٦، ربيع وصيف ١٩٩٥م، ص٦.

١٤- فلسفة الدين،*(Proud Food)* في موسوعة الدين (تحت اشراف م. الياد) ج١١ : ص٣٠٥.

١٥- يلاحظ:

Hepburn. Ronald W. The philosophy of Religion (Pafkinson C. H. R) An Encyclopedia of philosphy. Rout ledge london. 1989. p. 857.

١٦- «فلسفة الدين، حقائق وإبهامات»، الدكتور رام نات شرما.

١٧- يراجع: *Ricoear Paul. Main Trends in philosophy. (New York, Hdmes and Meier publishers. Inc. 1979, P. P. 372-392.*

١٨- المرجع السابق، ص١٤٩ـ١٥٠.

١٩- مدخل إلى الفلسفة، م . س . ص١٤٧.

٢٠- استلهمت هذا التقسيم من دروس الكلام للاستاذ مصطفى ملكيان.

٢١- يجب التنبيه إلى أن المقصود من الأديان في فلسفة الكلام وفلسفة الدين هي الأديان التقليدية *(religions Traditional)*.

٢٢- *Hepburn. Ronald. W. The philosophy of religion, p. p 858-862.*

٢٣- انظر كنموذج: كيف يمكن تبيين تنوّع الأديان؟ مايكل بيترسون، ديفيد بازينجر، بروس رايشنباخ، وليام هاسكر.

٢٤- لمزيد من الاطلاع انظر: فلسفة علم الكلام؛ اوستن ولفسن. علي أصغر حلبي؛ علم الكلام في إيران والعالم الإسلامي. أحمد محمود صبحي؛ في علم الكلام، وعبدالرحمن بدوي؛ مذاهب الإسلاميين.

٢٥- بالطبع، عدم الترتيب هذا يوجد عليه دليل خاص، إلاّ أن موضع بحثه خارج هذه العجالة.

٢٦- سعى كثير من المفكرين للجمع بين العلم والدين، ونستطيع الإشارة إلى المقالات الفلسفية للشهيد مطهري كنموذج. طهران ـ انتشارات حكمت، ج١، ص٦٦، أو المفكر اللاهوتي ابان باربور في كتابه: العلم والدين.

٢٧- فلسفة كانط ، كورنر اشتفان.

٢٨- هارن ناك، يوستوس، فيتغنشتاين.

٢٩- م . ن.

٣٠- ايان باربور، العلم والدين، ص٧٦، ٧٩.

٣١- بولتمان، رودولف؛ عيسى المسيح وعلم الأسطورة.

٣٢- م. ن، مقالة «الإلهيات التاريخية» *(Gollway)*.

٣٣- يُقال لها أيضاً التطور المحدّد *(determinate evolution)*.

٣٤- م . ن، مقالة «الله في الفلسفة الحديثة والفكر المعاصر» لجيلسون *(Eternne Gilson)*.

٣٥- م . ن.

٣٦- مقتبس من مقالة «تطور المسائل الكلامية الجديدة» للدكتور غلام رضا حداد عادل.
Stott, John, Decisve Issues Facing Christan Today, London, Marshall pichering, 1990.

٣٧- المفكر الشهيد مرتضى مطهري ـ العدل الإلهي ـ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم سنة ١٤٠١هـ ـ بيروت ـ الدار الإسلامية.

٣٨- الدكتور داوري له مقالة رائعة جديرة بالمطالعة باسم: «حول مطهري وعلم الكلام الجديد» يادنامه استاد شهيد مطهري، مجموعة مقالات، الجزء الثاني، تحت إشراف الدكتور عبدالكريم سروش ـ طهران: مؤسسة نشر وتعليم الثورة الإسلامية، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

٣٩- طبعاً تحتاج هذه الفكرة إلى توضيح إضافي ينبغي بيانه في محله.

٤٠- هذا الاختلاف مستلهم من تصنيف الأستاذ مصطفى ملكيان.

٤١- هذه الفكرة مقتبسة من كتاب «القبض والبسط النظري للشريعة» للدكتور عبدالكريم سروش طهران ـ مؤسسة الصراط، الطبعة الثالثة، صيف ١٩٩٤م، ص٧٦ـ٧٧. مع قليل من التصرّف في النص.

٤٢- الأستاذ مصطفى ملكيان.

جدل العلم والدين

امير عباس علي زماني*

*ترجمة: سرمد الطائي. قضايا اسلامية معاصرة، ع١٨.

هل يمثل «المنهج العلمي» القناة الوحيدة التي يمكن الوثوق بها في اكتشاف الحقيقة؟ ام ان هنالك مناهج اخرى وحينئذ فما هي تلك المناهج؟ وهل تتمثل بالبرهان او الكشف العرفاني او الوحي ... الخ؟.

ما هي طبيعة العلاقة بين معطيات هذه المناهج المتنوعة، ماذا علينا ان نصنع حين تتقاطع النتائج والمعطيات التي يفرزها توظيف المناهج تلك؟.

كانت مصادر المعرفة ومناهجها المتاحة للإنسان محدودة في يوم ما، غير أنه اليوم اكتشف العديد من المصادر والأدوات والمناهج لاكتشاف حقائق العالم، الأمر الذي أدى الى حل الكثير من الألغاز التي كانت مستعصية في الماضي، لكنه من جهة اخرى استتبع هيمنة حالة من الشك والتردد والقلق على حياة الإنسان وأفكاره.

نجد أن واحداً من اهم اسئلة الإنسان المعاصر هو التساؤل حول موقع الدين وحجم اهميته في عصر العلم والتكنولوجيا، حيث كيف يتسنى التوفيق بين الإيمان بتعاليم الدين وتقبل معطيات العلم الجديد؟ واي التصورات حول الله والمعاد... الخ هي التي تنسجم كلياً مع الاكتشافات المبرهن عليها في العلم الحديث؟

ما هي وظيفة العلم وما هو المدى المتاح لتدخله، أي مع ملاحظة الأدوات المتاحة له ومنهجه وموضوعه (المنهج التجربي والظواهر التجربية) فماذا يمكن ان نتوقع من العلم؟ هل يمكنه خارج دائرة الوصف وتفسير الظواهر التجربية والسيطرة عليها وتخمينها، ان يتوفر كذلك على معالجة سائر أزمات الإنسان في عصر الحداثة (الشعور بالفراغ، الألم من الغربة عن الذات، الخوف

من الموت، اليأس...الخ)؟ ام انه يتولى اشباع حاجات الإنسان والإجابة على اسئلته في مستوى وجودي خاص ويعجز عن تناول المستويات الأخرى؟

ثم ما هي دائرة حركة الدين وماذا ننتظر منه؟ فهل جاء الدين ليلقي علينا دروساً في الجيولوجيا والأحياء والفيزياء... الخ ليعالج مشاكل الإنسان واسئلته في المجالات هذه؟ ام ان رسالته الأساسية هي هداية الإنسان الى الله والفلاح الأبدي، مما يعجز عن تأمينه العقل والعلوم البشرية (الآليات التقليدية)؟.

وهل ثمة مجال مشترك ودائرة واحدة بين العلم والدين؟ وحينئذ هل هما يتحدثان في الدائرة تلك بلغة واحدة وينظران الى الموضوعات المشتركة من الزاوية ذاتها؟ وما الذي ينبغي صنعه حين تتقاطع الظواهر الدينية مع معطيات العلم؟.

ثمة ثلاثة تحولات مهمة حصلت في العصر الحديث وتركت آثاراً بليغة في مجال الإلهيات فجعلت علماء الإلهيات يواجهون اسئلة تتباين كلياً عما كانوا يواجهونه في الماضي، وتلك التحولات هي كالتالي:

١. ظهور العلم الحديث وتطوره، فمنذ غاليلو تطور العلم على مستوى ابداع الأدوات وراح يتفوق في ادائه على مستوى الوصف والتخمين الأكثر دقة بالطبيعة اضافة الى تزايد اهليته لمنح الإنسان قدرة اكبر في الهيمنة على الطبيعة واستغلالها.

٢. ظهور الأنظمة الفلسفية الحديثة النقدية وتطورها نظير الوضعية والوضعية المنطقية والاتجاه الوجودي وفلسفات التحليل اللغوي.

٣. اصبح من الممكن التأسيس للحوار بين الأديان وإقامة العلاقات فيما بينها بشكل اكبر (ظهور علم الأديان المقارن).

وقد أدى ظهور الحداثة بشكل عامٍ والتي تمثل نمطاً خاصاً من الرؤية حيال الكون والإنسان ولوناً حياتياً خاصاً، الى انبثاق ازمات واسئلة ونماذج من القلق التي يواجهها علماء الإلهيات للمرة الأولى.

لعل من غير الممكن تحديد تاريخ دقيق لظهور العلم التجربي الحديث، ذلك ان الإنسان راكم تجاربه العلمية في سائر العصور ودفع بركب العلم خطوة الى الأمام، غير أننا نصل الى مرحلة في تاريخ العلم فنجد بعد تجاوزها ان عجلاته انتقلت الى منحدر شديد وأخذت سرعتها تتضاعف مئات المرات وتصنع المعاجز.

يعتبر الكثير من المؤرخين ان ظهور اعمال غاليلو بمثابة نقطة البدء للعلم الحديث في القرن السابع عشر، لأننا نجد في الأعمال تلك انها حددت لأول مرة سائر ميزات المنهج المعرفي للعلم الحديث مثل «وضوح المفاهيم وتعريفها بدقة، تركيب النظرية وممارسة التجربة، عرض القوانين الطبيعية بلغة الرياضيات» ويمكن بحق ان نعد غاليلو «مؤسس العلم الحديث»[١] .

ولا يمكن ان نقارن ما حصل في القرن السابع عشر بالحركات البطيئة ذات الإيقاع الطويل مما كان في الماضي، كما لا يمكن مقارنة حجم المنجزات العلمية في القرنين السابع عشر والثامن عشر بمجموع المنجزات التي تمت في القرون الماضية.

العلم والدين: المواجهة الأولى

يقول باربور: «نشأت المواجهة المهمة الأولى بين العلم والدين عن النجاحات البارزة للمناهج العلمية. وقد بدا أن نتيجة ذلك هي ان العلم (والمنهج التجربي) يمثل الأسلوب الوحيد الذي يمكن الوثوق به لاكتشاف الحقيقة. وأخذ العديد من الناس يعتبرون ان العلم هو الوحيد الذي يتميز بأنه (أمر محسوس وعام وعقلاني يقوم على الأدلة التجربية المتينة) بينما

يعدالدين امراً (عاطفياً شخصياً ومحدوداً يقوم على التقاليد والنقول الموثوقة التي تتعارض فيما بينها)) [٢]،

وإذا اعتبرنا هذا التقسيم صحيحاً فإن مستويات التعارض المحتملة بين العلم والدين ستكون كالتالي:

١. التعارض على المستوى النفسي بين الروح العلمية والروح الدينية (او العقلية العلمية والعقلية الدينية).

٢. التعارض على مستوى المضمون بين الاكتشافات العلمية والظواهر الدينية (تعارض على مستوى القضايا).

٣. التعارض بين القبليات والفروض المسبقة للعقائد الدينية ولوازمها، وقبليات النظريات العلمية ولوازمها (مستوى المبادئ والرؤى العامة).

اتسمت المواجهة الأولى بين العلم والدين بطابع نفسي في الغالب وانبثقت عن النجاحات العجيبة للعلم. فقد ادى ألق التأثيرات النفسية التي تركتها المنجزات العلمية في اقل من نصف قرن، الى الأخذ بألباب الناس الى درجة راح معها الإنسان يتصور أن بإمكانه بواسطة العلم ان يشيد على الأرض ذلك الفردوس الذي وعدت به الأديان، وأن العلم هو العلاج لمشاكل الإنسان وأزماته الوجودية.

وفي ضوء ذلك كان المنهج العلمي هو الطريق الوحيد لاكتشاف الواقع بوصفه المنهج العام الوحيد الذي يناسب كل الأذهان ويمكن الوثوق به واختباره كذلك. بينما يعد الدين معرفة شخصية شعورية لا يمكن اختبارها كما لا يمكن عرضها على الآخرين او إثباتها لهم. وإذا كان التعارض هذا قد حمل اول الأمر طابعاً نفسياً في الغالب، فإنه اخذ يتحول تدريجياً الى نظام فلسفي خاص يمكن ان نطلق عليه ((المادية العلمية)).

المادية العلمية

تمسكت المادية العلمية بزعمين مهمين:

١. ان المنهج العلمي هو الوحيد الذي يمكن الوثوق به في اكتشاف الحقيقة.

٢. تمثل المادة (المادة والطاقة) الحقيقة الأساسية الوحيدة في الواقع الموضوعي (وبعبارة اخرى فإن الواقع الموضوعي يتكون من المادة والطاقة وليس ثمة شيء آخر سواهما).[٣]

والدعوى الأولى هي معرفية بينما الثانية هي دعوى ميتافيزيقية وانطولوجية. فلم يكن أي من هذين الزعمين رأياً علمياً أي انهما لا يستنتجان من العلم ذاته.

ورغم ان المادية العلمية تجعل من العلم نقطة لانطلاقتها، غير أنها ذهبت ابعد من ذلك وقامت بتوسيع دائرة دعواها الى المجال الميتافيزيقي والمعرفي.

وتظهر العديد من صور المادية العلمية في اطار النـزعة التحولية وهي نمط معروف للمادية العلمية حيث تدعي النـزعة هذه ان قوانين سائر العلوم ونظرياتها في الأصل والأساس، يمكن ارجاعها الى قوانين الفيزياء والكيمياء. وتعتقد التحولية الميتافيزيقية ان الاجزاء التي يتكون منها أي نظام تمثل حقيقته الأساسية. وترى المادية ان سائر ظواهر الكون لا بد أن يتم تفسيرها في نهاية الأمر في ضوء الأجزاء المادية التي هي العلل الوحيدة ذات التأثير في الواقع الموضوعي.

والمنهج التجربي هو الطريق الوحيد لاكتشاف العالم (المادة والطاقة) طبقاً للمادية العلمية. وليس للمناهج غير التجربية (الفلسفية والعرفانية والدينية...) ان تمتلك قيمة علمية ولا يمكن الوثوق بها كما لا تضيف شيئاً الى معرفتنا الحقيقية بالواقع الموضوعي.

ذهب اتباع الوضعية المنطقية (١٩٢٠ . ١٩٤٠) فيما بعد الى ابعد من ذلك ولم يزعموا بأنه لا يمكن الوثوق بالآراء الدينية والفلسفية والأخلاقية وأنها دون

قيمة علمية وحسب، وإنما قالوا في ضوء عدم خضوعها للتجربة أنها بالأساس خالية عن المعنى وعن أي مضمون دلالي (يلاحظ الواقع).

وقبل الوضعية المنطقية كانت النـزاعات القائمة بين المؤمنين واهل الإلحاد تدور حول صحة الدعاوى الدينية وخطئها، ولكن الوضعية المنطقية ارجعت تلك النقاشات خطوة الى الخلف وزعمت انه ليس ثمة مبرر يدعونا الى اعتبار النصوص الدينية والفلسفية... متضمنة لمعنى يمكن ان يتم تناوله في بحث جاد. وعلى اساس المعيار الذي طرحه اتباع الوضعية المنطقية الأوائل فإن العبارات العلمية ذات المعنى والمضمون (التي تلاحظ الواقع) هي تلك التي يوجد طريق تجربي لإثباتها او إبطالها فقط. وفي ضوء ذلك فإذا لم نتمكن من تقديم اسلوب تجربي لإثبات دعوى ما أو رفضها فإن الدعوى تلك ستكون خالية عن أي مضمون معرفي.

وهكذا فإن القضايا الدينية ليست وحدها التي تخرج من دائرة المعنى والمضمون المعرفي بل ان ذلك سيشمل ايضاً العديد من قضايا الفلسفة والأخلاق وحتى العديد من الجوانب النظرية للعلوم التجربية (ومنها المقادير النظرية والقوانين الكلية التي هي انتزاعية نسبياً) كما ان أزمة (اللامعنى) لن تطال الدين والأخلاق والفلسفة فقط بل تشمل العلم ذاته كذلك[٤].

ان الاهتمام بالمشاكل التي اثارها مبدأ (القابلية للخضوع للتجربة) في وجه العلم والفلسفة والأخلاق...الخ، اضافة الى المشاكل الأخرى التي توازي في اهميتها المنطقية ذلك المبدأ ذاته، دعت الفلاسفة الى القيام بالتعديلات والتفسيرات اللازمة في ذلك المبدأ ولذا فقد تمت محاولات للتمييز بين العلم وغيره عبر القابلية على الإثبات او الإبطال.

لسنا ضمن المقدمة هذه في صدد تحديد صحة المزاعم التي اطلقها اتباع العلمية والنـزعة التحولية او الوضعية المنطقية... او خطئها، وإنما التدليل

على ان أياً من تلك المزاعم لا يتمتع بالصفة العلمية حيث لا يمكن اثباتها عبر توظيف الأدوات والمناهج العلمية، بل نجد أنها تحمل طابعاً فلسفياً.

فالقول بأن الواقع الموضوعي يتكون من المادة والطاقة هو رأي ميتافيزيقي يعجز العلم التجربي عن اثباته او رفضه، كما ان القول بأن المنهج العلمي التجربي هو المنهج العام الوحيد الذي يمكن الوثوق به هو قضية معرفية لا يمكن تحديد صوابها او خطئها من خلال المنهج التجربي كذلك.

ونجد أن أسس الوضعية او الوضعية المنطقية بأسرها (خاصة ركنها الأساسي المتمثل بمبدأ القابلية على الخضوع للتجربة طبقاً لكافة صوره وما طاله من تحوير وتعديل) هي اسس لم يتم استنتاجها علمياً. بل اعتبرت بديهية مستغنية عن الإثبات العقلاني او أنها اخذت كمسلمات مقبولة غير مبرهن عليها، او أنها تبقى بحاجة الى ادلة فلسفية لإثباتها.

وفي هذا المستوى من التعارض لن يكون ذلك بين العلم والدين وإنما بين الدين وتلك الإتجاهات الفلسفية التي دخلت الحلبة تحت غطاء علمي جاعلة بشكل غير منصف دعواها الفلسفية في السياق العلمي. ولا بد من الفصل بين مستوى العلم والقوانين العلمية ومستوى هذه القضايا الفلسفية التي كانت تستمد قوتها ودعمها في الجانب النفسي من المنجزات العلمية للفترة من القرن السابع عشر حتى التاسع عشر.

وينبغي الانتباه الى ان من غير الممكن استخراج نظام فلسفي يتمتع بالشمولية والاستيعاب من أي نظرية علمية كانت. وهكذا علينا التمييز في هذا الموضوع بين النظريات العلمية الثابتة وآراء العلماء الفلسفية التي لم يقم عليها دليل. وليس في وسع أي عالم بوصفه عالماً ان يعمد الى نظرياته التجربية التي تتصل بمجال بحثي محدود وخاص، فيحولها الى نظام مستوعب يحمل رؤية كونية عامة او أن يستخرج رؤية ميتافيزيقية من صميم نظريات العلم.

وسندرك في المستقبل ان العديد من نماذج التعارض بين العلم والدين تنشأ عن «التعميمات غير المبررة لنظريات العلم الى المجالات اللاتجريبية».

وكان «التفسير الميكانيكي للعالم» نموذجاً بارزاً لذلك. حيث قدمت قوانين نيوتن للإنسان الفيزياء الميكانيكية التي حققت نجاحات متواصلة وفاعلة في مجال وصف وتحليل دقيق واكثر بساطة للظواهر التجريبية واتاحت للإنسان قدراً اكبر من السيطرة والهيمنة، مما ادى الى ان يتصور البعض انه يمكن تعميم هذه القوانين على سائر اجزاء الكون من اصغر الذرات حتى اكبر الكواكب حيث ان الكون ليس سوى «ماكنة كبيرة ومعقدة تخضع لقوانين ثابتة لا تتغير ويمكن تخمينها». ووفق هذا التصور اعتبر الكون بمثابة ساعة كبيرة ومعقدة ابدعها صانعها في زمان محدد وعلى حد تعبير باسكال فإن الصانع قام بتشغيل الساعة بحركة من اصبعه راحت بعدها تعمل تلقائياً، الا في تلك الموارد التي يطرأ على الساعة الكبيرة خلل او عطل معين فإن الساعاتي العظيم اللاهوتي يتلافى ذلك عبر تدخله المناسب لتعود الساعة تلك للعمل ثانية.

كانت هذه الصورة الإجمالية والمتسرعة جانباً من نمط التفكير الذي اعتمده معظم العلماء والفلاسفة المعاصرين لنيوتن، حيال «الكون والله والعلاقة بين الله والكون» وقد طرح هذا التفسير الميكانيكي للعالم في فترة ازدهار الفيزياء الميكانيكية. ولسنا حالياً في صدد ايضاح الرؤية هذه بشكل كامل ونقدها وتقويمها، لكن السؤال الذي يستحق الاهتمام هنا هو: ما هي العلاقة بين الصورة الميكانيكة عن العالم وفيزياء نيوتن؟ فعلى فرض اننا نعتبر أن فيزياء نيوتن صحيحة فهل يستلزم ذلك ايضاً ان نتقبل تلك الصورة الميكانيكية عن العالم؟ وهل كان من المبرر لنيوتن ان يستخرج الصورة الميكانيكية هذه عن الفيزياء الميكانيكية؟.

وهل يمكن بناء تصور ميتافيزيقي شامل على اساس مفاهيم الفيزياء النيوتنية التي تمتلك اهمية بارزة كذلك في علم الفلك والميكانيك؟ وهل يتسنى لنا بشكل عام ان نستوحي وصفاً عاماً للكون من منهج بحثي ما ؟

ومن المؤسف انه تم طرح تفسير ميكانيكي للكون في عصر نيوتن على اساس الفيزياء الميكانيكية، وأصبحت تلك التفسيرات الخاطئة اساساً للنظريات المادية والإلحاد فيما بعد. ونعتقد الى جانب وايتهد أن هذه التعميمات غير المبررة والخاطئة هي «مغالطة متأثرة بنزعة حسية غير مبررة» ونعتقد بعدم امكان بناء نظام فلسفي يقدم رؤية شاملة للعالم، على اساس أي نظرية علمية كانت.

وقد قام التعارض في الغالب بين الدين والتفسيرات الميكانيكية للعالم خلال تلك الفترة دون علم الميكانيك النيوتني، والتفسيرات تلك هي التي جعلت الإلهيات والدين يواجهان اسئلة وتحديات عديدة، يمكن الإشارة الى ثلاثة نماذج منها كما يلي:

١. الاعتقاد على مستوى الإلهيات بأن دور الله يقتصر على تلافي الثغرات (وأنحاء الخلل التي ربما تظهر في حركة الكون).

٢. اعتبار الكون بمثابة ماكنة عظيمة تعمل تلقائياً.

٣. اشكالية تصوير علاقة الله بالكون وتدخله في شؤون العالم وتدبيره الضروري... الخ.

التعارض بين القضايا الدينية والعلمية

نجد أن التعارض بين العلم والدين اوائل القرن السابع عشر وحتى في اواخره قد اتسم بطابع نفسي او أنها ظهرت نتيجة لبعض التعميمات العلمية غير المبررة او أن التعارض كان في الحقيقة بين الدين والأفكار الميتافيزيقية التي اختفت وراء نظريات العلم. ورغم ذلك فإن التطور المضطرد للنظريات

العلمية ولّد بشكل تدريجي شعوراً بأن بعض المعطيات العلمية الحديثة لا تنسجم مع مضامين الكتب المقدسة (ظواهرها ونصوصها).

وراحت مهمة علماء الإلهيات تكتسب المزيد من التعقيد حيث كانوا يواجهون نصوصاً مقدسة تمثل الأساس لعقيدة المؤمنين وهي تتمتع بحصانة ازاء النقاشات والأسئلة اذ تطالب مخاطبيها ان يؤمنوا بمضامينها دون قيد أو شرط، من جهة. ومن جهة اخرى كان هنالك العلم الحديث الذي لم يترك مجالاً لأي نقاش في معطياته عبر المنجزات التي حققها، ولذلك لم يكن في وسع علماء الإلهيات ان يقطفوا ثمار العلم الحلوة (التي تدعم مضامين الكتب المقدسة او النظام الكوني او دوره في صناعة الأجهزة والمعدات...) ويتجاهلون ثماره التي تنطوي على مرارة (حين تتعارض مع الدين والنصوص المقدسة). وفيما يلي نماذج للتعارض بين قضايا العلم الحديث والنصوص المقدسة.

مجالات التعارض

١. كان علم الفلك حلبة التقاطع ودائرته الأولى.

نجد أن صورة الكون في القرون الوسطى والتي كانت خليطاً من هيئة ارسطو واللاهوت المسيحي، افترضت ان الأرض محاطة بالفلك المركزي المتحد بمركز السماء بينما تقطع الكواكب مساراً دائرياً يتصل بالأفلاك المحركة. وحيث كانت الأجرام والكواكب السماوية تعد كاملة لا يتطرق اليها الفساد فكان يليق بها ان لا تتحرك الا وفق المسار الدائري وهو أكمل الأشكال.

وقد تحول هذا المخطط بسهولة الى رؤية وراح يتطابق مع التجربة العامة والعادية ومع صلابة الأرض وتماسكها بحيث راح يطابق بين موقع الأرض ومقدرات بني البشر. وهذا هو التصور الذي قدمته القرون الوسطى وتولى العلم الحديث معارضته. ففي علم الفلك الحديث لا تعتبر الأرض فلكاً مركزياً بل هي كوكب متحرك في كبد السماء. والشمس هي التي اعتبرت مركزاً

للمنظومة الشمسية لا الأرض كما دلل اكتشاف اقمار المشتري على ان الأرض ليست مركزاً لسائر الحركات. واستطاع غاليلو تقديم المزيد من البراهين على النظام الشمسي المركزي، وشاهد عام ١٦١٠ من خلال التلسكوب المخترع حديثاً، الجبال والمرتفعات الموجودة على سطح القمر مما دلل بوضوح على انه جرم طبيعي غير منظم وليس «فلكاً سماوياً» كاملاً[٦] .

وكل من اقتنع بعلم الفلك الحديث وجد نفسه مضطراً الى اعادة النظر في افكاره من جوانب متعددة. فقد قضى الفلك الحديث على التباين بين السفلي والعلوي او مايقبل الفساد وما لا يقبله (هيئة بطليموس) ووصف الكون بأجمعه بمقولات طبيعية متشابهة.

وقد تراجعت مكانة الإنسان وأصبح مرتبطاً بكوكب قلق يحتل موقعاً هامشياً، خاصة اذا عرفنا ان الإنسان هذا كان يعد مركزاً ومحوراً لعالم الإمكان، وهكذا فإن تفرد الإنسان وأشرفيته وفكرة انه يحظى بعناية خاصة... كل ذلك راح يواجه تحدياً حقيقياً.

وبالتالي نجد أن جملة من نصوص الكتاب المقدس التي كانت حتى ذلك الوقت تفسر على اساس الهيئة البطلمية، أصبحت مثاراً للنقاش، اضافة الى الخطر الذي واجهته مكانة الإنسان بوصفه اشرف المخلوقات، وفلسفة ارسطو ومكانته وأهميته التي طالها الشك والترديد.

٢. ظهور التفسير الميكانيكي للكون (اعتباره بمثابة ماكنة كبيرة تتسم بالتعقيد) حيث توفرت أرضية الرؤية هذه في عصر غاليلو بينما شاعت منذ عصر نيوتن فصاعداً وتم تأكيدها ودعمها من خلال المنجزات العظيمة التي حققتها فيزياء نيوتن. وكانت الرؤية الميكانيكية تلك تقدم تصوراتها حول الله والكون وعلاقة الله بالكون وطبيعة تدخله في شؤون العالم وتدبيره له مما كان يتعارض بصراحة مع ما جاء في الكتاب المقدس حول ذلك وما كان يمثل قناعات الاتجاه الديني لقرون متمادية.

ان إله غاليلو ونيوتن هو خالق الذرات الأولى من الكون ذات الأداء المشترك ويغلب البعد الفاعلي على الإله هذا اكثر من الجانب الغائي وهو علة محدثة اكثر منه علة مستبقية. فهو خالق عناصر الطبيعة الأولية ومحركها والتي أخذت بعد ذلك تواصل حركتها تلقائياً وتتبع في هذا قوانين ثابتة لا تتغير.

بينما لم يكن الإله في الكتاب المقدس ذلك الذي يقتصر دوره على تلافي الثغرات وأنحاء الخلل التي تواجهها حركة الكون احياناً، ولم يكن الإنجاز العلمي الذي يتولى تلافي الثغرات العلمية ليدفع به خطوة الى الوراء ويفتح واحدة من حصونه. بل ان ذلك الإله كان حافظ الإنسان الذي يتولى في كل لحظة توجيه حركة المخلوقات ومنحها رزقها والتدبير الفاعل والمباشر لنظام الخليقة.

٣. افرز علم الأحياء دائرة جديدة للتقاطع بين المعطيات العلمية وظواهر الكتاب المقدس، عبر طرح نظرية «تطور الأنواع» من قبل دارون ولامارك وهاكسلي...الخ. ولم يكن الإنسان في ضوء النظرية هذه الخليفة الخاص الذي اختاره الله وخلقه دفعة واحدة ليستخلفه في الأرض، وانما هو جيل متكامل من الحيوانات التي سبقته وقد بلغ هذا المستوى البيولوجي طيلة فترات طويلة وفي ضوء تنازع البقاء.

ولم يكن هذا التصور يتعارض بشكل صريح مع اهم معطيات الكتاب المقدس حول نظام الخليقة وحسب، وإنما لم يعد معه من الممكن التمسك بواحد من اهم الأشكال المطروحة لبرهان اتقان الصنع (لإثبات وجود الله) والذي يقوم على «الإنسجام في بنية الجسم والأعضاء مع وظائفها النافعة». كما اخذ هذا التصور يبرر الإنسجام والتنظيم لا في ضوء التخطيط والتدبير الإلهي المسبق والحكمة الإلهية البالغة، وانما عبر العلل والعوامل الطبيعية كتأثير البيئة والوراثة وتنازع البقاء...الخ. وفضلاً عن ذلك فإن هذا التفسير

لمنشأ الإنسان البيولوجي كان يتعارض بصراحة مع المنزلة والمكانة الفذة والاستثنائية للإنسان وكرامته وافضليته الذاتية.

وعلى هذا الأساس نجد أن البيولوجيا الحديثة حين طرحت قضية تطور الأنواع فإنها جاءت بثلاث مشاكل رئيسية واجهها علماء اللاهوت:

١. راحت تشكك في حجية وصحة اهم نصوص الكتاب المقدس في موضوع خلقة الإنسان.

٢. جردت علماء اللاهوت من الحجة المتمثلة ببرهان اتقان الصنع في اكثر أشكاله شيوعاً (تصوير ويليام بيلي للبرهان هذا) وقدمت بديلاً طبيعياً عنه.

٣. جعلت مكانة الإنسان الإستثنائية وشرفه الذاتي واستخلافه، عرضة للخطر.

وكما يقول «باوو» فإن المعرفة العلمية ـ من الهيئة الكوبرنيكية حتى الجيولوجيا الحديثة ـ وقبل داروين بكثير، القت بظلال الشك والترديد على الاتجاه النصوصي (الذي يرفض التأويل) في قراءة الكتاب المقدس. اضافة الى ان التحليل العلمي لنصوص الكتاب المقدس، أي البحوث التاريخية والأدبية التي عرفت بانتقاد الأفضل، راحت تشكك في عصمة الكتاب المقدس تدريجياً وعبر مبررات مختلفة. ولكن المرحلة هذه (عصر داروين) شهدت تشكيكاً للمرة الأولى طال الأسس العقيدية المهمة في الكتاب المقدس نظير: هدفية العالم، مكانة الإنسان وهبوط آدم. وقد استتبع العديد من ردود الأفعال المتباينة.

ان سائر الموارد التي تمت الإشارة اليها وعشرات النماذج الأخرى التي لم يستوعبها الإيجاز هذا، دفعت علماء اللاهوت الى اتخاذ منهج يتفاوت مع المنهج السابق بدرجة ملحوظة. وفي هذا السياق اصبح من اهم الهواجس التي تملكت رجال اللاهوت الحديث السعي الى معالجة جذرية واستراتيجية لمشكلة التعارض بين العلم والدين على مختلف المستويات التي يمكن حصوله فيها.

كما نشاهد أن العديد من العلماء بادروا الى التعاون مع علماء اللاهوت وبذلوا جهوداً مهمة، في ضوء تمسكهم بالعلم من جهة وإحساسهم بالمسؤولية حيال الدين ومواجهتم لمشكلة تعارضه مع العلم من جهة اخرى.

أساليب لعلاج التعارض

يمكن الإشارة لما يلي من الأساليب التي اقترحها الفلاسفة واللاهوتيون وحتى العلماء لمعالجة ذلك التعارض:

١. الفصل بين السياقات (المجالات) العلمية والدينية.

٢. الفصل بين لغة العلم ولغة الدين.

أ. عرفية لغة الدين.

ب. رمزية لغة الدين.

ج. اسطورية لغة الدين.

٣. التمييز بين التجربة الدينية والتفسير البشري.

٤. الفصل بين جوهر الدين وأصدافه.

٥. الذرائعية في العلم.

٦. الذرائعية في الدين.

٧. تأويل الظواهر الدينية.

٨. ظنية (لاقطعية) العلوم البشرية.

٩. الفصل بين الدين والمعرفة الدينية.

١٠. التمييز بين عناصر الدين الثابتة والمتغيرة.

١١. التمييز بين القضايا العلمية الثابتة وغيرها (الفرضيات عن غير الفرضيات).

بقطع النظر عن جملة من المشاكل الأساسية على المستوى المنطقي، يبدو أن كلاً من هذه الآليات المقترحة قد لاحظ بعضاً من القضايا الدينية وجانباً

من القضايا العلمية وقام بتعميم خصوصيات تلك الدائرة المحدودة الى كافة مستويات التعارض الأخرى. فنجد مثلاً ان اصحاب الاقتراح الثاني لاحظوا أن بعض القضايا الدينية تتسم بلغة رمزية وليس ثمة تعارض في الموارد تلك. لكنهم اصدروا حكماً عاماً يفترض ان لغة الدين رمزية دائماً بينما ليست لغة العلم كذلك. وهذه التعميمات هي التي تمثل ثغرات في الأساليب المشار اليها.

لعل من الممكن اختيار اسلوب ملفق ومعدل يتضمن نقاط القوة في تلك الأساليب ويتخلص من تعميماتها. وسنتولى فيما يلي إيضاح الأهم من بينها ثم دراستها ونقدها اجمالياً.

الفصل بين السياقات

من الشروط اللازمة في تحقق التعارض بين العلم والدين هو اشتراكهما معاً في جملة من السياقات والمجالات (وإن كان ذلك في قضية واحدة) التي يتعارض في اطارها رؤية العلم مع رؤية الدين الى درجة لا يمكن معها التوفيق بين ظواهر الكتاب المقدس ونصوصه والمعطيات العلمية (كأن يكون التعارض في مستوى التناقض مثلاً) وعلى هذا الأساس يمكن تحقق أرضية التعارض في فرضين:

أ: ان يتحدا في سياقاتهما ومجالاتهما بشكل كامل.

ب: ان يتحدا كذلك بنحو جزئي.

لكننا اذا واجهنا فرضاً ثالثاً لا يتوفر فيه أي مجال مشترك بين العلم والدين (التغاير الكامل) فإن التعارض لا يمكن ان يقع ابداً. وقد اضطر البعض الى التمسك بهذه النظرية للتخلص والى الأبد من اشكالية التعارض. ويعود الاضطرار الى هذه النظرية بالطبع الى عوامل وأسباب فكرية عدة يمكن ملاحظتها فيما يلي[٧]:

١. المواقف الخاطئة المتعصبة التي صدرت عن رجال الكنيسة حيال العلماء والنظريات العلمية (والنموذج البارز لذلك هو الموقف من غاليلو).

٢. طرح بعض وجهات النظر غير الناضجة من قبل جملة من العلماء حول جانب من المقولات اللاهوتية (والنموذج الواضح لذلك نظرية الإله الذي يقتصر دوره على تجاوز الثغرات التي تظهر في حركة العالم طبقاً لنيوتن).

٣. الفهم المادي للعلم الحديث.

٤. الإصرار المبالغ فيه من قبل الكنيسة على المنهج النصوصي (ترك التأويل) في تفسير الكتاب المقدس.

٥. ظهور أرضية الفلسفات التحليلية (في فلسفة كانت، والوجودية وفلسفة التحليل اللغوي).

٦. الفهم الخاص للعلم من قبل بعض العلماء بوصفه معرفة تقنية وآلية محضة.

٧. السعي الى حل اشكالية تعارض العلم والدين جذرياً واستراتيجياً.

وفقاً لاتجاه الفصل بين السياقات لا يمكن للعلم ولا للدين ايضاً اشباع حاجات الإنسان كافة والإجابة على تساؤلاته بأجمعها. اذ يتولى كل واحد منهما معالجة مشاكل وهموم خاصة ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر فثمة رسالة وهدف خاص لكلٍ منهما على حدة.

فرسالة العلم مثلاً هي تفسير الظواهر التجربية وتخمينها ومحاولة السيطرة عليها (وفي ضوء جملة من التصورات الذرائعية ليس هنالك هدف للعلم سوى في المستوى الأداتي) بينما تتمثل رسالة الدين بهداية الإنسان من الظلمات الى النور والبلوغ به الى فلاحه الأبدي. حيث يدلنا على سبيل النجاة ومستقبل الإنسان والأسلوب لبلوغ الفلاح ذاك... الخ. ويمكن ان نذكر فيما يلي جملة من المفكرين والفلاسفة الذين حاولوا معالجة اشكالية التعارض على اساس الفصل بين السياقات والدوائر.

أ ـ غاليلو

يمكن اعتبار غاليلو مؤسس العلم الحديث. وحين واجه مشكلة التعارض بين معطيات ابحاثه الفلكية وظواهر الكتاب المقدس فإنه اقترح ثلاثة سبل لمعالجة ذلك:

. التمييز بين دائرة الدين ودائرة العلم.

. التمييز بين لغة الدين ولغة العلم.

. التمييز بين القضايا العلمية الثابتة وتلك التي لم يتم اثباتها بعد.

وكان غاليلو يعتقد أن سبيل المعالجة الأول يكمن في ان «الدين جاء ليهدي الى الفردوس لا مدارات الفضاء ومساراته» وهو يقول في رسالته الى غراندوشس كريستيانا: «اعتقد أن لا أحد من هؤلاء سيدعي ان علوم الهندسة والفلك والموسيقى والطب قد طرحت في الكتاب المقدس بنحو افضل مما طرحته كتب ارخميدس وبطليموس وبويتوس وجالينوس. وعلى هذا الأساس من المحتمل ان وصف (ملكة العلوم) الرفيع قد أطلق بمعنى ثانٍ على الإلهيات، أي بسبب موضوعها ولأن العلم بالحقائق التي لم يكن للإنسان ان يتصورها عبر طريق آخر في موضوع تحصيل السعادة، قد تم تقديمه لبني البشر من خلال المعجزة والوحي الإلهي وحسب»[٨].

يرى غاليلو أن الدين يتناول «الحقائق المعنوية» التي تتسم بميزتين رئيستين هما:

١. انها تتصل بسعادة الإنسان الأبدية.

٢. تعجز ادوات الإنسان العادية عن معرفتها.

والدور الأساسي للدين يتمثل بتحديد سبيل النجاة وحركة الإنسان نحو الله، بينما يتوفر العلم على دراسة الحقائق التجريبية. ولذلك فهو يعتقد أن دوائر الدين تتباين في الغالب مع المجالات العلمية، اما في المواطن النادرة التي تناول فيها الكتاب المقدس حقائق العلم والتجربة فلا بد أن نلاحظ:

اولاً: انه تم التأكيد هناك على الجوانب التي تتصل بالهداية اكثر منه على الجوانب العلمية.

ثانياً: تم طرح الموضوعات تلك بلغة اخرى تختلف عن لغة العلم الدقيقة التي لا تقبل التأويل وتخلو عن اساليب الكناية والمجاز. حيث نجد أن لغة الدين في المواطن تلك اما ان تكون متطابقة مع لغة المخاطبين في عصر التنـزيل (العرف اللغوي لذلك العصر) او أنها لغة رمزية مجازية وتمثيلية. وبالتالي فإنه لا يوجد أي لون من التعارض بين العلم والدين.

وجدير بالذكر أن العلوم الإنسانية لم تكن قد حققت بعد في عصر غاليلو تقدمها وازدهارها، وكان يلاحظ العلوم التجريبية بالدرجة الأولى (خاصة الفلك والفيزياء والكيمياء...) ولذلك فإنه شعر بأن الدائرة المشتركة بين العلم والدين محدودة للغاية. لكن اجابة غاليلو هذه ورغم انها قد تكون في عصرنا الحالي ذات اهمية في معالجة التعارض مع العلوم التجريبية، بيد أنها لم تلاحظ مشكلة التعارض المحتمل بين الدين والعلوم الإنسانية مما يتحرك في دائرة اشتراك اكبر.

ب ـ كانت: الدين في دائرة العقل العملي

اعتمد عمانوئيل كانت (١٧٢٤- ١٨٠٤) استراتيجية جديدة في التوفيق بين العلم والدين. وكان قد تأثر بنحو عميق بالعلم النيوتني وارتباطه بالملاحظة التجريبية، غير أنه اعتقد أن ثمة نواقص في مناهج العلم تترك مجالاً مفتوحاً للعقائد الدينية.

ويرى كانت ان حقل المعرفة العلمية ينحصر في عالم الظواهر التجريبية، أي عالم الظاهر لا عالم الواقع ونفس الأمر (الموضوعات بوصفها اشياء في ذاتها)، اذ لا يمكننا ابداً ان ندرك نفس الأمر او الاشياء في ذاتها بمعزل عن الشوائب الذهنية الخاصة. اذ أن الذهن ليس مجرد جهاز استقبال يتأثر بالواقع

الموضوعي، بل انه يتدخل دوماً في الدفقات المشتتة للمعطيات الحسية ويصوغها بأسلوب خاص في قالب مقولاته ويصنفها ليفرض تلك القوالب او المقولات او يطبقها على المواد الحسية الخام. وعلى هذا الأساس تتشكل دائرة تدخل العلم في اطار الظواهر المحسوسة الزمانية ـ المكانية. بينما تتحد نقطة البدء للدين والشريعة في دائرة مباينة للغاية أي في اطار «الشعور بالإلزامات الأخلاقية للإنسان».

يعتقد كانت ان الله هو مبدأ مسلّم (اصل موضوع) للنظام الأخلاقي. والعقائد الدينية هي في اساسها مسلّمات يوجبها وعينا بالإلزام الأخلاقي، ويتطلب وجود القوانين الأخلاقية مقنناً هو مبدأ تلك القوانين والضمان الذي تقوم عليه، كما يتطلب الفعل الأخلاقي المتواصل وجود لون من الارتباط بين الفضيلة والعاقبة الحسنة او الإيمان بذلك الأمر الذي يدفعنا الى الإيمان بموجود يتولى الهداية والتوجيه، وهو يحقق العدالة عبر ضمانه لثواب عادل ازاء الفضيلة في حياة اخرى.

وفي ضوء هذا يرى كانت ان دائرة الدين تشمل شؤون الأخلاق والحرية الإنسانية ووجود الله والحياة الآخرة والعلاقة بين الفضيلة والثواب...الخ. وبعبارة اخرى فإن دائرة تدخل الدين تقع في مجال العقل العملي ويتمثل جوهر الدين في الإحساس بالإلزام الأخلاقي[٩] .

وليس ثمة تعارض بين العلم والدين في ضوء هذا التصور الذي ابتعد عن التراث الديني عبر منح الأولوية للأخلاق. فلكل من العلم والدين مجاله ودوره الخاص، ولا يضطر الدين الى الدفاع عن نفسه من خلال الاستعانة بالفجوات التي يعاني منها التحليل والوصف العلمي وهي آخذة في التقلص، ولا من خلال ادلة اتقان الصنع المدعاة. ولا يوجد منافس للعلم في نطاق الظواهر التجريبية حيث تتسم قوانينه بالإطلاق الشامل، لكن دور العقائد الدينية لا يتمثل بإشاعة التفسيرات العلمية بل في بلورة افضل وتكريس اكبر لحياة الإنسان الأخلاقية

من خلال الربط بين المعرفة والحقيقة الغائية. وفي هذا اللون من التصور تعود دائرة المعرفة الممكنة الى العلم الذي له كامل الحرية في اكتشاف الدائرة هذه. ويتولى الدين توجيه السلوك الأخلاقي وبلورته ومنحه طمأنينة شاملة بنحو متزايد.

وقد صرح كانت بأنه وجد من الضروري ان يتم تجاهل العلم (المعرفة) كي تتاح الفرصة للإيمان[١٠].

ج ـ رد فعل التعصب المذهبي الحديث

في طليعة هذا التيار يقف كارل بارت (١٨٨٦ - ١٩٦٨) الذي ترك اثاراً عظيمة على الفكر البروتستانتي في القرن العشرين، ويعتقد الاتجاه هذا بأن العلم والدين لا يختلفان في موضوعهما ومضمونهما وحسب بل ان ذلك صادق كذلك على مستوى منهجي المعرفة فيهما الى الحد الذي تغدو فيه المقارنة بينهما دون جدوى.

ونجد طبقاً للرؤية هذه ان الدفاع عن الدين ازاء العلم لا يتيسر الا بالفصل الكامل بين دائرتيهما ومنهجيهما، وأن أي مسألة او موضوع نأخذه بعين الاعتبار يمكن معالجته في كلتا الدائرتين بل لا بد ان يكون منتمياً الى دائرة الدين فقط او دائرة العلم وحسب. ولذلك فإنه لا يمكن لأي منهما أي يقدم العون للآخر.

يرى كارل بارت ان الله هو وجود يتباين مع عالم الطبيعة كلياً وبشكل دائم، ولا يمكن معرفته من خلال الطبيعة لكنه يتجلى للإنسان بنفسه حين يشاء هو وحسب وحينئذ تمكن معرفته. ونلاحظ ان الانفصال والتباين يتحرك في ثلاثة مستويات:

١ـ بين العقل الطبيعي والوحي.

٢ـ بين الله والكون.

٣. بين المسيح وسائر الناس.

ويعتقد الاتجاه هذا أن الفرق بين المناهج العلمية ومنهج الإلهيات يقوم على التباين بين موضوعيهما المعرفيين حيث تعالج الإلهيات موضوع الرب المتعالي الخفي بينما يعالج العلم عالم المادة والطبيعة. ويختلف هذان الموضوعان عن بعضهما الى درجة لا يمكن معها توظيف مناهج متشابهة في كلا الحقلين. وإذ تتباين الإلهيات والعلم على مستوى الموضوع والمنهج فإنه لا يمكن حصول تعارض بينهما كما لا يمكن ان يكون احدهما عاضداً للآخر[١١] .

د ـ الوجودية: الدين في اطار «الوعي الإنساني»

نرى في الوجودية ان الفصل بين حقلي العلم والدين ومناهجهما ينشأ عن التقابل بين «مجال الوعي الإنساني ومجال الأشياء التي لا تمتلك الوعي والإرادة». وقد بين مارتن بوبر هذا التقابل على افضل وجه من خلال التمييز بين لونين من العلاقة، كما يلي:

١. العلاقة بين الأنا والهو، وهي علاقة بين المرء وشيء ما (ليس بشخص وغير واعٍ).

٢. العلاقة بين الأنا والأنت، وهي العلاقة بين شخصين.

يرى بوبر أن العلاقة بين الأنا والهو هي تصوير لعلاقتنا مع الطبيعة، وعلاقة التجربة مع الأشياء غير الواعية والجمادات من هذا القبيل كذلك، ولا يتطلب هذا اللون من العلاقة أي لون من التعايش الشامل والانفتاح المتبادل. بينما نجد في العلاقة بين الأنا والأنت أننا نضطر الى الانفتاح والمباشرة والتوافق، أي ان العلاقة تلك تتأسس حين يوجد لون من «التفاهم» وبالتالي لغة مشتركة بتعبير افضل. وعلاقة الإنسان بالله (وهي الموضوع الأساسي للأديان) هي علاقة الأنا والأنت مما يتطلب لوناً من المباشرة بالروح والقلب والحب،

وتتمثل دائرة الدين في الإطار هذا، حيث يتناول القضايا المتصلة بإطار الوعي الإنساني.

وتتضح ابعاد الإنسان الوجودية عبر عملية اتخاذ القرار والتعايش في صميم المعترك الحياتي وحسب، لا من خلال الأساليب العلمية الهادئة. ولذلك يتناول الدين حاجات الإنسان ومشاكله في هذه الدائرة الخاصة فيعالج القلق واليأس وعقدة الذنب والخوف من الموت والعدمية... بينما يتحرك البحث العلمي في اطار العلاقة بين الأنا والهو حيث يقوم العلماء بدراسة هادئة الظواهر التجربية ويتولون تحليلها وتفسيرها [١٢].

وفي ضوء هذا تتباين دائرتا العلم والدين وطبيعة تناول الموضوعات اضافة الى الموضوعات ذاتها، وبالتالي تتباين مناهج البحث العلمي والديني ايضاً، ولذلك لا يمكن وقوع التعارض بين العلم والدين.

يعتقد سيرن كير كجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥) بوصفه مؤسس الفلسفة الوجودية، حول العلاقة بين الفلسفة والمسيحية ان الأخيرة «ليست مذهباً فلسفياً يتطلب فهمه ممارسة عقلية» حيث لم يكن المسيح فيلسوفاً كما لم يقم الحواريون بتأسيس دائرة علمية صغيرة ولم تطرح المسيحية بوصفها «نظاماً محدوداً اقل في اهميته وجدواه من نظام هيغل» [١٣].

وهو يرى ان محاولة تبرير المسيحية عقلياً هي جهد ينطوي على الخطأ ودون جدوى لأن جهداً كهذا ينشأ عن غياب الإيمان، لأن المؤمن يستغني عن البرهان والدليل. ان اول من فتح الباب للدفاع عن دين المسيح هو يهوذا آخر في الحقيقة، وقد مارس يهوذا الخيانة بقبلة غير أن قبلة يهوذا الآخر لم تكن تعني الخيانة بل الحماقة.

كان كير كجارد في الواقع واحداً من الأنصار المروجين لاتجاه «اصالة الايمان» والتي نجد على اساسها ان ما تمس الحاجة اليه في دائرة الدين هو «الإيمان» الذي ينطوي في ذاته على لون من «المخاطرة، والاتجاه نحو الظلام

والغموض وغياب اليقين العقلاني...الخ». بينما نكون في دائرة العلم والفلسفة في صدد ممارسة التجربة والإثبات واليقين العقلاني الذي نكتسبه عبر التجربة او البرهان العقلي.

ان الإثبات القاطع واليقيني في حقل الدين بواسطة العلم او المنهج العقلي، ليس بممكن ولا مرغوب فيه. لأنه لو كان ممكناً لتحقق حتى الآن، وهو ليس مطلوباً لعدم انسجامه مع حقيقة الإيمان.

نجد كذلك ان كارل ياسبرز يفصل بين مجال العلم ومجالات الميتافيزيقيا والدين بشكل صريح عبر التمييز بين مستويات الوجود، ويمكن تناول الوجود عبر ثلاثة مستويات في فلسفة ياسبرز.

١. الوجود التجربي (زمانياً ومكانياً) مما يتصل بدائرة العلوم التجربية ويكون المنهج فيه تجربياً حسياً.

٢. الوجود الخاص والملائم بوصفه موجوداً انضمامياً قابلاً لأن يخضع الى دراسة تقوم على المنهج الوجودي.

٣. الوجود في ذاته الذي يمكن دراسته عبر الميتافيزيقيا فقط. وفي موازاة هذه المراحل الثلاثة يتناول ياسبرز الإنسان في مستويات ثلاثة كذلك:

الأول: الإنسان بوصفه موجوداً تجريبياً (*da - sein* أو هو هناك)* ويكون الإنسان في هذا المستوى شيئاً في اطار الزمان والمكان ومع سائر الأشياء التجربية، ومن هنا يدخل حيز البحث العلمي التجربي.

الثاني: الإنسان بوصفه شعوراً واعياً صرفاً في وسعه ادراك المجردات، وهو يدخل عبر هذا الجانب حيز البحث الفلسفي والمعرفي.

---

* يعبر البعض عن ذلك بالآنيّة (المترجم).

الثالث: الإنسان بوصفه روحاً ونفساً تواجه حاجات ومشاكل خاصة كالقلق والخوف واليأس والوحدة ...الخ. ويتناول الدين المشاكل الإنسانية في هذا المستوى الخاص[١٤].

ونلاحظ على هذا الأساس ان مستويات الإنسان الوجودية متعددة ولكل منها متطلباته وقوانينه الخاصة، ويتناول كل من العلم والفلسفة والدين مشاكل واحد من المستويات تلك وبالتالي لا يبقى أي محور مشترك او موضوع واحد بينهما، وهكذا لا يمكن تصور التعارض بين العلم والدين.

هـ ـ التحليل اللغوي: التوظيفات المتعددة للغة

لاحظنا فيما مر أن الوضعية انتهت الى ان «اللغة الوحيدة التي تنطوي على مضمون معرفي» (وتلاحظ الواقع) هي لغة العلم التجربي التي ثمة سبيل الى اثباتها او رفضها او دعمها تجربياً. واعتبرت اللغات الأخرى التي لم تكن تتمتع بهذه المواصفات، خالية من المضمون المعرفي والمعنى.

تنبه فتجنشتاين الذي اسس الوضعية المنطقية من خلال كتابه الموسوم «رسالة فلسفية ـ منطقية»، وبسرعة الى امكانية تقديم نماذج متعددة* من خلال اللغة وتمتلك كل من تلك النماذج قوانينها وتطبيقاتها الخاصة. ولغة العلم التجربي هي واحدة من اللغات المتنوعة المتاحة والتي تروج بين الناس، ولا يمكن ان نتخذ من اللغة تلك والقوانين التي تحكمها معياراً لسائر النماذج اللغوية.

وفيما يلي خلاصة لآراء فتجنشتاين حول اللغة مما جاء في كتاب «ابحاث فلسفية» وأسس لفلسفة اخرى سميت «فلسفة التحليل اللغوي» حيث تعد اليوم الاتجاه الشائع في بريطانيا وأمريكا:

---

* يعبر عنها باللعبة اللغوية أي نمط استخدام اللغة (المترجم).

١. في هذا التصور الجديد لا يتمثل معيار القضية التي تنطوي على مضمون، بالقابلية على الإثبات والرفض تجريبياً. بل كان معيار ذلك أن يكون لها توظيف وتطبيق، ولذلك كان شعار فتجنشتاين واتباعه هو «لا تسأل عن معنى قضية، بل عليك ان تدرك توظيفها». ونجد في هذا المنهج الحديث ان اللغة تعتبر خالية عن المعنى فيما لو افتقدت لتوظيف لغوي في الدائرة اللغوية وحين لا يمكن انجاز تطبيق لغوي خاص من خلالها. فالمعيار لانطواء القضية على معنى هو وجود امكانية للاستخدام لا القابلية على الإثبات او الإبطال (عبر التجربة).

٢. نواجه في ضوء هذه الرؤية لغات متعددة ومتنوعة (نماذج مختلفة من اللعبة اللغوية) نظير لغة العلم والفلسفة والفن... الخ. ولكل من هذه النماذج تطبيقه وتوظيفه الخاص، فلغة العلم لتحليل الظواهر التجريبية، ولغة الفن لإثارة المشاعر، ولغة الدين لأجل الهداية ...الخ.

٣. لكل من نماذج اللعبة اللغوية هذه قوانينه ومبادئه الخاصة التي تختلف عن قوانين النماذج الأخرى ومبادئها، ولا يمكن ابداً ممارسة نقد وتقويم لنموذج لغوي معين عبر قوانين نموذج لغوي آخر. ولذلك لا يمكن تقييم لغة الدين مثلاً عبر الضوابط والمعايير التي تخضع لها لغة العلم (كمبدء القابلية على الاختبار التجربي).

٤. لكل من نماذج اللعبة اللغوية منشأ في نمط حياتي خاص يتناسب معه. فاللعبة اللغوية العرفانية تنشأ عن نمط الحياة العرفانية وهكذا لغة الدين التي تنشأ عن لون الحياة الدينية، وحيث ان للناس انماطاً حياتية متنوعة وأن كلا منهم يعيش حياة خاصة فنحن نواجه نماذج متعددة ومتنوعة من اللعبة اللغوية.

٥. لأجل فهم أي لعبة لغوية خاصة لا بد من استيعاب القوانين التي تحكمها بنحو جيد، لكن استيعاب بعض قوانين تلك اللعبة لا يمكن الا من خلال الولوج

الى العالم الخاص لتلك اللغة ونمطها الحياتي. وكي نفهم لغة الدين مثلاً لا بد من الدخول في عالم المتدينين وملاحظة الكون والله والإنسان طبقاً لرؤيتهم. ويخطئ اولئك الذين يحاولون فهم لغة الدين او العرفان عبر ما سوى ذلك، حيث لا يمكن في المجالات هذه الاكتفاء برؤية المتفرج بل لا بد من ولوج ميدان اللعبة لأجل فهمها.

يعتقد معظم فلاسفة التحليل اللغوي تبعاً لفتجنشتاين في موضوع العلاقة بين العلم والدين، انهما نشاطان متباينان بنحو كامل وجذري الى درجة لا يتعارضان معاً كما لا يعضد احدهما الآخر او يدعمه، وذلك لما يلي:

اولاً: الاختلاف القائم بين لغة العلم ولغة الدين.

ثانياً: التمايز بين مجالاتهما.

ثالثاً: التباين على مستوى المنهج في اكتشاف الحقائق.

وتطالعنا من بين فلاسفة التحليل الذين قالوا بالفصل بين مجالات العلم والدين اسماء نظير «دز فيلبس» و «وبريث ويت» و «و. ت. ستيس[١٥]» الذي يرى ان العلم يتناول الموضوعات ذات الصلة بعالم الزمان والزمانيات (أي عالم المادة بفارق يسير) بينما يتناول الدين موضوعات عالم اللازمان او ما وراء الزمان الذي يعبر عنه بـ «الأبدية». وبعبارة اخرى فإن العلم يعالج «التجارب الزمانية والمادية» ويتولى تفسيرها بينما يتكفل الدين بمعالجة «التجارب العرفانية» ويتولى تقديم تفسيرات صحيحة لها. ويطرح ستيس ثلاث مهام رئيسة للدين في مستوى الأبدية الذي يمثل نطاق الدين الخاص كما يلي:

أ. تحفيز التأملات العرفانية لدى الإنسان.

ب. تقديم تفسيرات صحيحة للتأملات العرفانية.

ج. تقديم موضوعات جديدة للتأملات تلك.

ويرى ستيس ان الدين والعلم لا يتباينان بلحاظ مجالاتهما وحسب بل ان للغة كل منهما ميزات خاصة. حيث ان لغة الدين ذات طابع تحفيزي تعبوي بينما تمتاز لغة العلم بطابع توصيفي تحليلي صرف.

التمييز بين لغتي العلم والدين

حاول العديد من مفكري الغرب، ومعظمهم من فلاسفة التحليل اللغوي، معالجة مشكلة التعارض عبر التمييز بين لغتي العلم والدين، ويتوزع انصار هذا المنهج على عدة اتجاهات.

أ ـ راح البعض يؤكد على رمزية لغة الدين مما لا تتسم به لغة العلم، ومن هؤلاء ((بول تيليش)).

ب ـ اكد البعض على الطابع العرفي للغة الدين، بينما اعتبروا لغة العلم لا عرفية ودقيقة (لغة رياضية).

ج ـ يصر البعض على انشائية لغة الدين مقابل الطابع الإخباري المحض للغة العلم.

د ـ يستند البعض الى قابلية لغة الدين على التأويل على العكس من لغة العلم.

هـ ـ يؤكد البعض على قابلية لغة العلم للإثبات او الإبطال التجربي على العكس من لغة الدين وبالتالي فإن الأخيرة تعد خالية عن المعنى.

لسنا هنا في صدد تفصيل كل من الاتجاهات هذه ونقدها حيث نوكل ذلك الى مناسبة اخرى، ولكن نشيرٍ وحسب الى ان ثمة قواسم مشتركة عدة بين لغتي العلم والدين، فنجد مثلاً ان كليهما ذو معنى يلاحظ الواقع، ويتم في اطار توظيف النماذج والدلالاتٍ والرموز. ورغم ذلك فإن لغة الدين تتمتع بخصائص تميزها عن لغة العلم طبقاً لما يلي:

١. على خلاف لغة العلم لا تمتلك لغة الدين بنية واحدة، بمعنى انه لا يمكن اعتبار كافة القضايا الواردة في النصوص الدينية من نوع واحد، اذ لا يمكن مثلاً تحليلها جميعاً على اساس لغة الرمز او اعتبارها بأسرها لغة عرفية. وهكذا تطرح القضايا الدينية بلغة الرمز وبعضها الآخر بلغة عرفية وتصاغ جملة منها بشكل إخباري واخرى بلغة الإنشاء.

٢ . ان لغة الدين تقبل التأويل اذ أن لها ظاهراً وباطناً وفي وسعنا ان نجد وراء الظاهر العشرات من المعاني الباطنية عرفاناً وفلسفة... الخ. بينما لا معنى للتأويل الباطني في لغة العلم.

٣. علاوة على ما تتمتع به لغة الدين من بعد وصفي ودلالي فإنها تنطوي كذلك على مضمون شاعري وتعبوي وفني. بينما لا ينبغي ان تتضمن لغة العلم أي جانب تعبوي وشاعري.

٤. تتضمن لغة الدين اساليب الكناية والمجاز والتشبيه والاستعارة...الخ بينما لا مبرر لاستخدام ذلك في لغة العلم.

٥. في وسع الجميع ان يفهموا لغة الدين، لكن لغة العلم تنطوي على جانب تخصصي وليس في وسع الجميع ان يستوعبوها.

التمييز بين التجربة الدينية والتفسير البشري

طبقاً لهذا الأسلوب في معالجة التعارض لا بد لنا ان نميز بين امرين احدهما تجربة الأنبياء النقية عن الشوائب خلال الوحي، والآخر هو التفسير البشري لتلك التجربة فيما بعد.

حيث يمر الأنبياء خلال الوحي بتجربة قدسية طاهرة وواقعية مجردة عن أي شائبة نقص او خطأ وهي التي تمثل جوهر الدين الأساسي مما لا يتدخل فيه أي بعد بشري. ولكن الأنبياء وبعد هذه الحالة الشهودية وهي من العلم الحضوري، ولكي يعبروا عنها ويفسروا ويقوموا بطرحها للآخرين فإنهم

مضطرون الى صياغتها في قالب المفاهيم واللغة السائدة لدى المخاطبين وبيانها في مستوى معارفهم وعلومهم، فيلجأ النبي الى ما يلي:

١. توظيف المفاهيم الحسية المحدودة السائدة.

٢. الاستعانة بالأمثلة والكنايات والاستعارات الشائعة آنئذ.

٣. الحديث بما يناسب المستوى العلمي للمخاطبين ومداركهم (مستوى المشهورات والمسلمات العلمية الرائجة في ذلك العصر).

٤. الحديث في مستوى يتناسب والظروف الثقافية والحياتية للمخاطبين.

ويؤدي ذلك بأسره الى ان يستعين الأنبياء (الذين هم بشر كذلك ويعيشون (ويتأثرون) في اطار الثقافة واللغة والمستوى العلمي الخاص ذاته) بالعناصر والأدوات البشرية غير الإلهية في عملية بيان الشهود والادراك النقي. وفي اطار ذلك كثيراً ما تتسلل بعض العناصر التعبيرية والمعطيات غير العلمية التي كانت تسود في عصر الخطاب، الى النص الديني وهو ما يفرز مشكلة التعارض بين العلم والدين.

وفي ضوء ذلك فإن مهمة مجددي الفكر الديني هي الحول دون حصول أي لون من التعارض بين العلم والدين من خلال تخليص الحقيقة الدينية من العناصر والمفاهيم التعبيرية والتفسيرية التي انبثقت من النمط المعرفي والثقافي والظروف الخاصة السائدة في عصر تنزيل الوحي، لأجل اكتشاف التجربة الدينية الخالصة.

يقوم اسلوب المعالجة هذا على جملة من الانطباعات الخاصة للاهوتيين المسيح حول الوحي والكتاب المقدس والنبوة...الخ. ورغم ان بإمكانه كما يبدو معالجة المشكلة احياناً، غير أنه اطاح بالأساس الذي يقوم عليه الوثوق بالوحي واحاديث الأنبياء وأدى الى شيوع لون من غياب الثقة ازاء مضمون دعوات الانبياء.

ويقع التصور هذا تماماً مقابل الرؤية الإسلامية (خاصة في المذهب الشيعي) حول الوحي وعصمة الأنبياء والإعجاز القرآني وما يتمتع به القرآن من حصانة ازاء أي لون من التدخل البشري. وعلى تقدير أن يحقق سبيل المعالجة هذا مكاسب معينة فإنه يطالب المؤمنين بنحو صريح بدفع ضرائب باهظة.

التمييز بين جوهر الدين وأصدافه

منذ هيغل راح الاهتمام يتزايد بموضوع التمييز بين جوهر الدين وأصدافه، لدى اللاهوتيين والفلاسفة. فكان هيغل يرى ان الدين ومضامينه الداخلية (الأخلاق والفقه والعقائد..) يشبه سفينة تتقاذفها الأمواج ويضطر ركابها وأصحابها اثناء ذلك الى ان يغضوا النظر عن جملة من السلع والحمولات الأقل اهمية ويلقوا بها الى البحر كي ينقذوا ركاب السفينة والحمولة الأكثر اهمية. وهكذا فإن سفينة الدين تواجه الأمواج المتلاطمة العلمية والفكرية والتاريخية فتضطر الى التضحية ببعض اقسامها، وتبقى بعد ذلك عناصر الدين الحقيقية التي لا يمكن للدين ان يظل ديناً بدونها كما يمكن او لا بد من التضحية بالعناصر الأخرى في سبيل الحفاظ عليها. وعلى سبيل المثال يرى هيغل ان الشرائع ليست عنصراً جوهرياً في الدين، بل يعد تلك الأديان ذات الشرائع الواسعة التفصيلية اديانا لا إنسانية، بينما كان يعتبر فكرة الإله والعشق الإلهي من عناصر الدين الجوهرية.

يحاول انصار هذا المنهج في معالجة التعارض ان ينقلوا هذا الى المجال غير الجوهري من الدين، كي يضمنوا فيما لو ادى ذلك الى تضحيات، عدم تأثر جوهر الدين الأساسي.

وثمة نظريات متعددة حول «الجوهر الأساسي للدين» يمكن الإشارة فيما يلي الى بعضها:

١. يلخص البعض الحقيقة التي تشترك فيها سائر الأديان في ثلاثة عناصر هي: أ ـ الإيمان بـ «موجود متعالٍ ورب للإنسان» ب ـ الإيمان بـ «خلود الروح» ج ـ الالتزام بنمط معين من السلوك الأخلاقي.

٢. يرى آخرون ان جوهر الدين هو «معرفة الحق تعالى»، (القرب منه، والفناء فيه...).

٣. تعد الأخلاق جوهراً للدين من قبل طائفة ثالثة.

٤. ويرى غيرهم ان ذلك هو الشريعة.

٥. يمثل تحقيق القسط والعدالة الاجتماعية في تصور البعض هدف الدين الأساسي.

٦. ثمة اتجاه يرى ان إلقاء الحيرة هي جوهر الدين (والمراد طبعاً هو الحيرة العرفانية لا حيرة الجهل).

٧. وثمة اتجاه آخر يجد أن هدف الدين الأساسي هو «تعزيز أسس الأخلاق الاجتماعية».

٨ ـ ويرى سواهم ان ذلك الهدف يتمثل «في معالجة ازمات الإنسان روحياً ونفسياً».

على اساس كل من هذه الاتجاهات فإن سائر عناصر الدين الأخرى تكتسب وصف المقدمات والشروط او أنها تعتبر عناصر ثانوية قليلة الأهمية. فالذي يعتقد مثلاً بأن حقيقة الدين هي «تعزيز أسس الأخلاق الاجتماعية» سيرى أن الجوانب العقيدية والتاريخية... الخ هي ادوات لتحقيق ذلك الهدف النهائي وسيدخل في دائرة الأدوات تلك الاعتقاد بالله واليوم الآخر والثواب والعقاب ايضاً.

وثمة ملاحظتان جديرتان بالاهتمام هنا:

الأولى: ما هي الوسيلة التي نستعين بها في تمييزنا لعناصر الدين الجوهرية عن عناصره الثانوية وما هو معيار ذلك؟ وهل يمكن بعبارة اخرى

تحديد ذلك عبر الرجوع الى النصوص الدينية (بنية الدين الداخلية)، وهل في وسعنا اكتشاف دخول قضية ما في جوهر الدين فيما اذا كان هنالك ذكر مكرر لها مع تأكيد يعكس اهمية ذلك في الكتب المقدسة؟ ام ان هذا يتأتى عبر الأدوات غير الدينية (العقل والعلوم البشرية)؟.

الثانية: على فرض توفر معيار محدد للتمييز بين الجوهر والأصداف فإننا على اية حال نجد أن العناصر التي ستعد من الأصداف ورغم انها تنطوي على اهمية اقل، قد عدت جزءاً من الدين وأن اهمالها في دائرة التعارض يعني اهمالاً لقسم من الدين. وبعبارة اخرى فإن هذا الأسلوب وبدلاً عن ان يعالج مشكلة التعارض راح يغير شكل القضية عبر إسقاطه لأحد طرفي التعارض وهو عملياً يرفع موضوع ذلك التعارض عبر إهمال جملة من اقسام الدين.

الذرائعية في العلم

تعني الذرائعية «*Instrumentalism*» في العلم «انكار الحكاية عن الواقع في النظريات العلمية». وتستند هذه الرؤية الى ميزتين للعلم: أ ـ النظريات العلمية غير حاكية عن الواقع وهي لا تقدم لنا صورة عن العالم الخارجي كما هو عليه. ب ـ تزودنا هذه النظريات بأدوات مفيدة للسيطرة على الطبيعة واستغلالها بشكل اكبر.

نجد في هذا اللون من التصور انه تم غض النظر عن ميزة «الصدق» في القضايا العلمية بينما راح يؤكد على «فائدتها وعمليتها» فيعتبر العلم «اسطورة مفيدة» لم تأت لحكاية الواقع الموضوعي (كما هو حقاً) كما لا يجب علينا ان ننتظر منها ذلك.

وقد طرحت «الذرائعية العلمية» قديماً من قبل بعض الزعامات الكنسية (سياندرو بلارمين) وحديثاً ايضاً في الفيزياء من قبل فيزيائيين كبار نظير «دوهم» و«ماخ» و«بوانكاريه» و«شرودنغر» ... الخ.

كتب «اندرياس سياندر» (١٤٩٨ ـ ١٥٥٢) اللاهوتي الألماني لوثري النزعة، مقدمة لكتاب كوبرنيكوس (حول حركة الأجرام السماوية) وأدى ذلك الى جعل الكتاب خارج قائمة الكتب الممنوعة طيلة قرن من الزمن. وخلاصة ما كتبه سياندر هناك تتمثل بما يلي:

١. لا ينبغي اعتبار آراء كوبرنيكوس «بمنـزلة حقيقة تحكي الواقع وتلاحظه بل لا بد من اعتبارها مجرد «فرضية من فرضيات العلم».

٢. تتولى الفرضيات مهمة التخمين وتنظيم الأرصاد الفلكية وتحليلها دون بيان الواقع كما هو عليه.

وكان يعتقد أننا نحتاج في عالم الفرضيات الى ادوات تتيح لنا التخمين والتنظيم وتحليل الظواهر الطبيعية، ولذلك فليس من الضروري ان تكون الفرضية محتملة للصدق فضلاً عن ان تكون يقينية. فالمهم هنا ليس هو صدق القضية او كذبها بل كونها نافعة او غير نافعة[١٦].

ومن العلماء الذين اصروا على هذه الرؤية في الفيزياء الحديثة، عالم الفيزياء ومؤرخ العلم الفرنسي «بيير دوهم» والذي كان كاثوليكياً مؤمناً راح يفتي ضد غاليلو في المواجهة التي حصلت بين الأخير والكنيسة.

اعتقد دوهم ان غاليلو لم يستوعب حقاً ماهية علم الفلك الحديث ولا القديم (وماهية العلم الحديث بعامة). وكان يدعي ايضاً ان علماء في الفيزياء الفلكية نظير بطليموس لم يكونوا يعتبرون نظرياتهم سوى «اداة مناسبة لتخمين حركة الأجرام السماوية وحسابها» ويحملون تصوراً ذرائعياً ازاء ما يطرحونه من نظريات. ولذلك لم يكن مهماً لديهم ان اجراماً سماوية (كتلك التي اشاروا إليها) موجودة حقاً ام لا. او ما هي حقيقتها على فرض انها موجودة. بل كان الأمر المهم بالنسبة لهم هو «تنظيم الحسابات والتخمينات الفلكية» فقط.

وعلى هذا الأساس لن تكون الفيزياء الفلكية لوحدها اداة للحساب والتخمين والسيطرة على ظواهر الطبيعة بل يشمل ذلك ايضاً فيزياء الأرض وسائر العلوم التجريبية.

لكن غاليلو لم يطرح فكرة كهذه بل أصر على ان الفيزياء بعامة هي صورة مطابقة للواقع، ونجد أن هذه الرؤية الواقعية حيال الفلك الحديث هي التي ادت الى التعارض بين العلم والدين [١٧].

يورد دوهم ثلاثة ادلة على تمسكه بالذرائعية العلمية كما يلي:

١. لا يمكن تفسير تاريخ تحولات الفيزياء خلال عدة قرون الا عبر رؤية ذرائعية، حيث ندرك بأدنى ملاحظة عدم صلاحية الرؤية الواقعية لذلك.

٢. وجود «المفاهيم النظرية *» في نظريات العلم. اذ ليست هذه المفاهيم حاكية عن واقع خارجي بل هي ادوات مناسبة للتعبير والتخمين والحساب والقضايا التجريبية.

٣. توظيف لغة الرياضيات في الفيزياء حيث ان الرياضيات اداة مناسبة يمكن من خلالها بيان مفهوم واحد بطرق مختلفة فيمكن مثلاً التعبير عن العدد (٢) بصور مختلفة مثل ٢=٦/٣= ١٠٠ $(\sin 2a + \cos 2a) = \log$ ٢.

فتتيح لنا لغة الرياضيات ان نقدم اوصافاً وتعابير متنوعة للواقع او الحقيقة الواحدة التي يتم تبيينها عبر ادوات متعددة. وخلاصة ما يقرره دوهم ان الفيزياء التي تتضمن مفاهيم نظرية وتوظف اداة الرياضيات، وحين نلاحظ مسار التحول والتغير في نظرياتها، هي علم أداتي يتيح لنا الهيمنة على الطبيعة بشكل افضل.

---

* المراد بالمفاهيم النظرية تلك التي لا يوجد ازاءها مصداق خارجي مباشر كالذرة والطاقة والإنتروبيا... ولا يمكن ملاحظتها حسياً وتجربتها (مقابل المفاهيم المحسوسة التي يمكن مشاهدتها).

وقد اعترض جملة من علماء الفيزياء مثل روي على دوهم قائلين انه ضحى بالعلم في سبيل الدين واتخذ موقفاً في العلم ينتهي اخيراً لصالح الدين. غير أن دوهم اعتقد أنه توصل لذلك في الثرموديناميك. حيث كان يردد «اننا نحن الذين نصنع حقيقة الثرموديناميك».

الذرائعية في الدين

يعتقد اتباع هذا الاتجاه ان مجموعة القضايا الدينية تمثل «اسطورة نافعة» ذات توظيف اخلاقي ـ اجتماعي وهي اداة لتحقيق غاية اخرى مثل: تعزيز الأخلاق الاجتماعية، معالجة الأزمات الروحية... الخ.

عمد هذا الاتجاه الذرائعي الى معالجة تعارض العلم والدين عبر تجريد النصوص الدينية من ميزة «الحكاية عن الواقع» وتبديل النصوص تلك الى قصص نافعة. وهكذا تتحول فكرة اليوم الآخر (المعاد) والعقاب والثواب الى اساطير وقصص نافعة لا بد منها لتأسيس الأخلاق في المجتمع وتعزيزها وأن علينا التنبه الىالمعطيات الفردية والاجتماعية لهذه القصص والحكايات، دون صحتها وخطئها.

وبعبارة اخرى لا بد أن نلاحظ التبعات التي يتركها غياب الإيمان بالله واليوم الآخر... او عدم الاعتقاد بوجود رقيب داخلي على الإنسان. ونلاحظ أي خطر عظيم يهدد الحالة الأخلاقية في المجتمع.

ومن جملة اتباع هذا الاتجاه الذرائعي في تفسير الدين يطالعنا الفيلسوف والفيزيائي الإنجليزي «ر. ب. بريث ويت» الذي كتب مقالاً في الخمسينات بعنوان «آراء باحث تجربي حول ماهية الإيمان الديني [١٨]» ولاقى اهتماماً كبيراً وأصبح من المراجع الشهيرة في فلسفة الدين رغم حجمه الصغير نسبياً. وقد أصر بريث فيه على ما يلي:

اولاً: ان النصوص الدينية تمتلك معنى ومضموناً لأنها ذات استخدامات خاصة، ونجد طبقاً لرأي فيتجنشتاين ان كل لغة يتم استخدامها في الإطار اللغوي هي لغة ذات معنى.

ثانياً: ان لغة الدين مثل لغة الأخلاق (أي انها ذات مضمون انشائي. فقولنا: ان الله عشق. يعني: ينبغي ان تعيشوا الحياة كعشاق).

ثالثاً: لا بد من ملاحقة معطيات النص الديني اكثر من الاهتمام بإثبات مضامينه.

رابعاً: يتمثل المعطى الأصلي للنص الديني في تأسيس لون من الشعور بالالتزام بنمط عام من السلوك الأخلاقي في الحياة ودعوة الآخرين الى ذلك.

يرى بريث ويت ان الدين ينطوي على قصص رفيعة وجذابة تحاول اشاعة نمط خاص من الحياة، عبر التأثير النفسي الذي تمارسه ازاء المخاطبين وروحهم وخيالهم. وهو يقول: «اعتقد أن المرء لا يكون مسيحياً حقاً الا اذا كان في صدد ان يقيم حياته في ضوء اصول الأخلاق المسيحية ويربط عزمه هذا بالتدبر في القصص المسيحي. ولكنه ليس ملزماً أن يؤمن بواقعية القضايا التجربية التي تضمنتها القصص تلك»[١٩].

ثمة تباين شديد بين تفسير بريث ويت للقضايا الدينية (كأساطير نافعة) والتصور السائد في عرف المؤمنين. وهو على صواب في قوله بأن العقائد الدينية تؤدي الى حصول تحول في النمط الحياتي للناس وتغير توجهاتهم العامة، غير أنه اخفق في تفسير سبب ذلك التحول. حيث ان ذلك لا يتمثل في التأثير النفسي والتخيلي بل يتجلى في الإيمان بصدق المعتقدات تلك. اذ لو كان المؤمنون لا يرون في تلك التي سماها بالقصص، امراً واقعياً ويعتبرونها مجرد اسطورة، فكيف اتيح لها ان تكون منشأ لتحول عظيم كهذا في سائر الأبعاد الوجودية للإنسان؟ وكيف يمكن للإنسان العاقل ان يخضع لتأثير قصة بنحو عميق ولمدة طويلة بينما هو منتبه الى كونها اسطورة الى الدرجة التي اقام

حياته معها على اساس تلك الأسطورة المزيفة الخيالية وهو مستعد احياناً لأن يضحي بحياته في سبيلها؟!.

ولا نريد هنا ان ننكر العوامل الفنية والتخييلية لدى المخاطبين، لكن المقصود ان هذه القصص كانت مجردة عن أي لون من الواقعية فكيف لها ان تمتلك ذلك التأثير العميق والشامل طيلة قرون متمادية؟.

اضافة الى ان التعريف الذي قدمه بريث ويت للغة الدين لا يشمل الا قسماً محدوداً من القضايا الدينية، وكما يقول جون هيك فإن «القصص المسيحية التي يشير إليها بريث ويت في محاضراته، تقع على انواع متعددة منطقياً. حيث تشمل روايات تاريخية محضة حول حياة عيسى المسيح، وتعابير اسطورية، والإيمان بالخلق ويوم القيامة والإيمان بالله. ومن بين هذه الأقسام لا يدخل في مفهوم بريث لـ «القصة» سوى النوع الأخير».

الهوامش

١ـ إيان باربور. العلم والدين ترجمة بهاء الدين خرمشاهي(مركز النشر الجامعي ١٣٦٢) ص ٢٩.

٢ـ يلاحظ:

I an. G. Barbour, Religion in an age of Science, Chapter 1, p. 3.

٣ـ م. ن. ص ٤ ـ ٨.

٤ـ يراجع أ. ج. آير، ((الحقيقة، اللغة، والمنطق)) ترجمة منوجهر بزركمهر (مطبوعات جامعة شريف الصناعية).

٥ـ لمزيد من الاطلاع على هذه الفكرة ولوازمها المعرفية يراجع مقال ((الميكانيكا النيوتنية والتفسير الميكانيكي)) في: دولي شابر، فلسفة العلم. ترجمة عبد الكريم سروش. طهران مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، ١٣٧٢، ص ١٤٤ ـ ١٦٣.

٦ـ إيان بابور، مصدر سابق ص ٢٩.

٧ـ م. ن. ص ١ ـ ٦.

٨ـ آرثر كوستلر، المشي خلال النوم. ترجمة: منوجهر روحاني. حبيبي للنشر، ص ٥٢٢ ـ ٥٢٣.

٩ـ باربور، مصدر سابق، ص ٩١.

١٠ـ م. ن.

١١ـ لمزيد من الاطلاع يلاحظ: ويليم هورد رن، الهيات البروتستانت، ترجمة طاطووس ميكائيليان، شركة المطبوعات العلمية والثقافية، ١٣٦٨، ص ١٠٨ ـ ١٢٣.

١٢ـ يلاحظ:

Carl Michalson, The Rationality of Faith (London: SCM Press 1946).

١٣ـ جون وول وآخرون، الظاهريات والفلسفات الوجودية، ترجمة يحيى مهدوي، الخوارزمي للنشر ١٣٧٢، ص ١١٦.

١٤ـ د. بهرام جمالبور، الإنسان والوجود. همان للنشر ١٣٧١. ص ١٥١ ـ ١٥٢.

١٥ـ بابور، مصدر سابق، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٥.

١٦ـ آرثر كوستلر، مصدر سابق، ص ١٨٩.

١٧. تلاحظ مقالة بيير دوهم ((فيزياء المؤمنين)) في كتاب: ما هو العلم، ماهي الفلسفة؟. د. عبد الكريم سروش.

١٨. يلاحظ:

R. B. Braith Waite, An Empricist's View of the Nature of Religiouse Belife (cambrighe:1955).

١٩. م. ن. ص ١٩١.

الباب الرابع

الهرمنيوطيقا والتأويل

- الهرمنيوطيقا وملابسات فهم النص — محمد مجتهد شبستري
- الهرمنيوطيقا: المقتضيات والنتائج — احمد بهشتي
- هرمنيوطيقا الكتاب والسنة: مراجعة نقدية — صدرالدين طاهري
- هرمنيوطيقا القرآن (حوار) — مصطفى ملكيان

الهرمنيوطيقا

وملابسات فهم النص*

الشيخ محمد مجتهد شبستري

*ترجم هذه الدراسة والرد عليها: حيدر نجف. قضايا اسلامية معاصرة، ع ٦.

فهم النص أحد ضروب المعرفة به. وهو مرحلة اكثر تطوراً من قراءة النص أو الاستماع اليه. فمن الجائز ان يقرأ الانسان كتابة معينة، أو يصغي لكلام معين من دون ان يفهم معناه.

وعند التعاطي مع أي نص أو كلام شفهي، يمكن تصور اسلوبين للتعامل معه. الاول : التعامل معه كظاهرة، وتحديد الارضية التي تنهض منها هذه الظاهرة، وتبيين اسباب نشوئها وانبثاقها. اما الاسلوب الثاني، فيتمثل في تفسير ذلك النص وفهمه. فبالتفسير يتضح النص جلياً، ويفصح عن معانيه المختلفة. ومن ناحية فان تفسير النص يقوم على اساس قناعة قبلية مفادها أن مجرد القراءة أو الاستماع لا يكفيان للكشف عما يضمره النص من مكنونات، حتى لو كانت معاني الكلمات والعبارات واضحة وجلية. فالتفسير وحده هو القادر على الكشف عن خفايا النصوص.

ومن الجدير بالذكر ان دراسة موضوع «الفهم» باعتباره ضرباً من ضروب المعرفة، له نظرياته ومناهجه التي لم تظهر إلاّ في القرن التاسع عشر. فحتى ذلك القرن لم تكن هنالك سوى خطوط عامة لتفسير النصوص الدينية والفلسفية والفنية والقانونية. وتتلخص تلك الخطوط في ضرورة المعرفة الكاملة بلغة النص وقواعدها، والتدقيق في طريقة استعمال المؤلف للمفردات والتراكيب اللغوية، والتعمق في الاسلوب الكتابي المستخدم في كل واحد من اقسام النص، وضرورة ملاحظة الظروف التي أحاطت بالمؤلف وهو يُنشئ النص. وما عدا ذلك لم تظهر حتى ذلك الحين بحوث تدرس «الفهم» كنوع من المعرفة المستقلة في مقابل المعرفة التوضيحية.

والذي تسبب بشكل رئيسي في ظهور الدراسات الجديدة، هو ما شهده علم اللغات من تطور افضى الى وضع بحوث جديدة حول ظاهرة اللغة. حيث صار من المعلوم تدريجياً ان اللغة ظاهرة تاريخية، وان شروط وامكانيات البيان انما هي ظواهر تاريخية متحولة عبر الزمن. وكذلك عملية الفهم ذات خصوصية تاريخية، تجعل شروطها وادواتها متغيرة على امتداد العصور. فالنص الموضوع ضمن اطار تاريخي معين (يمثل تجارب الناس في عصر معين حول انفسهم والعالم)، يحتاج في اطار تاريخي آخر الى نوع من الترجمة أو التفسير الجديد. وعندها لن تكون بضع قواعد كافية للاحاطة بمسألة فهم النصوص، وسيكون من اللازم دراسة الفهم باعتباره لوناً خاصاً من الوان المعرفة. وهذه المعرفة تنتمي بالطبع لمعارف الدرجة الاولى، أي انها تحتاج الى معرفة من الدرجة الثانية لتحديدها.

من ناحية اخرى يمكن القول: إن عدم اهتمام الماضين بقبليات الفهم، وبحقيقة ما يحدث أثناء هذه العملية، ربما كان بسبب ان الظروف والاطر التاريخية لمؤلفي النصوص لم تكن تختلف بفارق كبير عن الاطر التاريخية لمفسريهم؛ ولان تجاربهم ولغاتهم كانت مشتركة، فلم يكن من الضروري ترجمة شيء من اطار تاريخي معين الى اطار تاريخي آخر. كما يمكن القول: إن التطور والاختلاف في الحقب والاطر التاريخية، كان يحدث ببطء شديد بحيث لم يكن من السهل الشعور بالفارق التاريخي بين مؤلفي النصوص ومفسريها. وفي مثل هذه الحالة فان المفسر عندما يواجه نصاً من النصوص، لن يشعر بكثير من الغموض، وانما يستطيع ان يفهم مكنونات النص بقليل من التدقيق.

اما في القرون الاخيرة، فقد انفتح امام الغربيين افق تاريخي جديد، وبدت النصوص الفلسفية والدينية والفنية الموروثة عن القرون الوسطى صعبة غامضة بالنسبة للمتلقي المنتمي للاطار التاريخي الحديث، واتضح البون الشاسع بين الاطر التاريخية عبر الاحقاب. وقد دفعت هذه الحالة الى اصطناع دراسات

وبحوث معمقة حول التفسير وفهم النصوص القديمة. وتميّزت هذه الدراسات بالنظر بشكل مستقل ومستوعب لعملية التفسير وفهم النصوص باعتبارها نوعاً من انواع المعرفة. فتحول الفهم ذاته الى موضوع للمعرفة، وأُنشئ علم خاص به، يدرس نظريات واساليب الفهم. وشيئاً فشيئاً ظهر ما نسميه اليوم بالهرمنيوطيقا.

الرابطة السببية بين تفسير النص وفهمه

معنى النص امر خفيٌّ يمكن الافصاح عنه بالتفسير. فدلالة النص على المعنى تتهيأ عبر عملية التفسير. بل ان النص يتكلم جهاراً عن طريق التفسير، ويبدي للعيان ما كان يضمره في داخله. ورغم ان دلالة النص على المعنى ذات صلة وثيقة بقواعد الدلالة (*Semantik*) لكن الوسيلة التي تحفز قواعد الدلالة على العمل، هي التفسير، فقواعد الدلالة شأن من شؤون اللغة والكلام، والتفسير هو العملية التي يضطلع بها من يفهم النص، ويمنح من خلالها للدلالة قدرتها على الفعل المجدي. فلولا التفسير لما أفصح أي نص عن نفسه بنفسه. وليس هنالك من يفهم أيّاً من المعاني بدون التفسير. فنحن من اجل ان نفهم حتى الكلام العادي في حياتنا اليومية نلجأ الى لون من الوان التفسير. وسوء الفهم الحاصل فيما بين الناس مرده الى اساءة تفسير بعضهم كلام البعض الآخر. اننا في عملية فهمنا لكلام الآخرين انما نضع كل جزء من الكلام في محله المناسب من حياتنا، وهكذا نقوم بتفسيره. وعليه يكون فهمنا لكلام الآخرين فهماً لحياتهم، وتفسيرنا لاحاديثهم تفسيراً لحالهم التي هم عليها. وحينما لا يحدث (على سبيل الافتراض) أي اختلاف في فهم معنى النص، فليس ذلك بسبب دلالته الذاتية على معناه، وعدم حاجته الى التفسير، وانما بسبب ان الجميع فسروه بشكل واحد.

التفسير واصوله النقدية

تقوم عملية التفسير الرامية في فهم النص على اساس ثلاث رؤى نقدية هي:

١ ـ الفهم الصحيح للنص لا يتمخض إلاّ عن التفسير.

٢ ـ يمكن تفسير النص الواحد بعدة اشكال، ولكل نص وجوه متعددة، ولا يمكن ان يحصل فهم النص بالبداهة.

٣ ـ ينبغي تشخيص المعنى الصحيح للنص واختياره، واستبعاد المعاني والتفاسير الخاطئة.

٤ ـ والقول بحاجة النص الى التفسير يرتكز من ناحية اخرى على مبدأين نقديين: الاول : هو ان النص غير معناه، والمعنى لا يمكن ان يكون بذاته ظاهرا جليا.

والثاني: هو ان المعنى غير منفصل عن النص أو اجنبي عليه، فالنص هو اساس المعنى المقصود.

وهذان المبدآن النقديان يحولان دون النظر الى النص بطريقة سطحية، وكذلك دون التصور الساذج القائل: إن بالامكان فهم المعنى بدون تفسير.

والنظر للنص كونه ذا وجوه متعددة، وعدم اعتبار معناه أمرا بديهياً يستفاد للوهلة الاولى، يستند إلى الرؤية النقدية القائلة بأن التعامل السطحي مع النص، قد يؤدي إلى اعتبار تفسير معين هو التفسير الممكن الوحيد، أو التوهم بان قبليات المفسر هي المعنى الوحيد الذي يمكن استخلاصه من النص. وهذه الرؤية النقدية تعصم المفسر من التقيد بجزمية قبلياته، وتؤدي من ناحية اخرى الى تجاوز الشك والنسبية، ونبذ الايحاء بامكانية ان يفهم كل انسان النص بحسب ما يشتهي. كما ان اختيار معنى محدد باعتباره المعنى الصحيح، واقامة الادلة على صحته، واستبعاد المعاني الاخرى، يبتني على النظرة النقدية القائلة: إن المفسر من الممكن ان يهتم بالمفاهيم فقط، ويصاب بحالة جزمية في

المفاهيم (راسيونالية المفاهيم)،ويذهل عن المعنى الخاص للنص باعتباره ظاهرة خاصة.

كما يمكن ان يغض المفسر الطرف عن المعنى الحقيقي للنص بذريعة ان النص حمّال ذو أوجه، ويلجأ الى النسبية في التفسير. لكن الملاحظات الهرمنيوطيقية تحول دون الجزمية في المفاهيم أو النسبة في المعاني، وفي المقابل فانها تدعو الى تشخيص وتبنّي المعنى الحقيقي والدفاع عنه.

مقومات التفسير

بعد الدراسات المعمقة التي قام بها علماء الهرمنيوطيقا لعمليات التفسير وفهم النصوص، لاحظوا وجود خمس قضايا رئيسية تشكل مقدمات ومقومات عملية التفسير المفضية الى فهم النص. والقضايا الخمس هي :

١ . قبليات واوليات المفسر (الدور الهرمنيوطيقي).

٢ . ميول وتطلعات المفسر.

٣ . استنطاقه للتاريخ.

٤ . تشخيص مركز المعنى (البؤرة) وتفسير النص كمجموعة تدور حول هذا المركز.

٥ . ترجمة النص الى الاطار التاريخي للمفسر. (اسقاط النص على الظروف التاريخية للمفسر).

قبليات المفسر والدور الهرمنيوطيقي

لكل باحث أو محقق، سواء كان مجال عمله خاص بالتفسير أو بشيء آخر، قبليات ومعلومات اولية حول الموضوع الذي يريد دراسته، والمعرفة الجديدة المنبثقة عن عمليات التفسير أو عمليات التبيين، تستند دائماً الى قبليات معينة تبدأ باستعمال هذه القبليات، ولا تكون إلاّ بها. وهذه نقطة تكتسب اهمية بالغة لمتابعة كيفية فهم النصوص.

ليس هنالك باحث أو مفسر أو كاتب بامكانه نقل افكاره ومعارفه من العدم الى الوجود، فكل من يريد ان يعلم اكثر عن موضوع معين، لديه دون شك معلومات اولية وان كانت بسيطة، حول ذلك الموضوع. ولو لم تكن هناك اية معلومة مسبقة عن موضوع معين، فلن تكون هناك اية رغبة أو اندفاع لفهم ذلك الموضوع، وبالتالي لن يحصل اي فهم أو تبيين؛ لان من البديهي ان لا يستطيع الانسان اقامة اية علاقة بالمجهول المطلق وبالتالي لن تكون هناك اية رغبة أو ارادة لفهم ذلك المجهول أو تبيينه. فالفهم والتبيين يحصل حينما تكون لدينا معلومات معينة حول الموضوع، لكننا ندري في نفس الوقت اننا لا نعلم كل شيء بخصوصه. ومثل هذه الرؤية هي نقطة انطلاقنا في البحث والدراسة، بل ان حياتنا بمجملها تقوم على مثل هذه المعرفة المزدوجة. وفيما يلي توضيح لهذه الرؤية بعدة امثلة:

لنفترض انساناً يريد ان يسافر من طهران الى شيراز ولا علم له بالايام والساعات التي تقلع فيها الطائرات من طهران الى شيراز، لكنه يعلم اجمالاً بوجود خطوط جوية بين المدينتين. فانه سيستفيد في هذه الحالة من معلومته الاولية، ويراجع مثلاً استعلامات مطار طهران أو مكاتب الطيران القريبة من محل سكنه في طهران، ويحصل هناك على جدول لايام وساعات الرحلات الجوية بين طهران وشيراز، فيتسنى له بذلك ان يسافر الى شيراز. ولنفترض انساناً آخر يعيش في طهران ويريد السفر الى قرية معينة، لكنه لا يدري بأي الوسائل يمكن السفر الى هناك. إلاّ انه يعلم بوجود محطات تنطلق منها السيارات بشكل مباشر أو غير مباشر الى القرى. في مثل هذه الحالة سيتصل صاحبنا بمحطة السيارات؛ ليحصل منها على معلومات حول طريقة الوصول الى تلك القرية، وربما اخبروه بعدم وجود واسطة نقل عامة تتحرك الى تلك القرية، اي لا يمكن السفر اليها إلاّ بواسطة نقل شخصية، أو ان اجزاءً من الطريق اليها وعرة الى درجة لا يتهيأ اجتيازها إلاّ بواسطة الدواب أو مشياً

على الاقدام. وهكذا يتوفر الانسان على هذه المعلومات؛ ليستطيع بعدها ان ينطلق في سفره الى قريته المنظورة.

وبامكاننا الاستعاضة عن هذه الامثلة، بمثال اعمق. فحينما يريد احد الباحثين تأليف كتاب معين، فانه سيبني المعلومات التفصيلية على اساس المعلومات الاجمالية، وقد تكون الحصيلة ذاتها بمثابة معلومات اجمالية تاسيسية، لمعارف وعلوم اكثر تفصيلاً واوسع نطاقاً، وهكذا تتوالى المعلومات القبلية والبعدية لتتكامل تدريجياً ضمن حركة متسلسلة. وبهذا المثال يتضح جلياً معنى الدور الهرمنيوطيقي.

ان تأليف كتاب معين يستغرق عادة ثلاث مراحل، الاولى : توفير المواد الاولية والمصادر العلمية، والثانية : تقييم هذه المواد والمصادر، وبالتالي تأليف الكتاب. وليس بالضرورة ان تتوالى هذه المراحل في طول بعضها، وتأتي احداها تلو الاخرى، وانما تتداخل مع بعضها بعلاقة تسلسلية ورابطة دورية في ذات الوقت.

لنفترض باحثاً يبغي تأليف كتاب حول موضوع محدد. انه قبل كل شيء سيجمع المصادر والمراجع الاولية للدراسة. ولاجل تحقيق هذا يمكنه اتباع احد الاساليب الثلاثة التالية؛ فاما ان يراجع احدى الموسوعات العلمية الجامعة ليستخرج منها المقالات والبحوث ذات الصلة بموضوعه، واما ان يراجع مكتبة ذات فهرس موضوعي لمحتوياتها، يمكنه ان يختار منه الكتب التي تتناول موضوعه. كما يمكنه الاستفادة من مكتبة تنضد كتبها بحسب المواضيع؛ ليحصل هناك على ما ينفعه من الكتب والدوريات في دراسته. وبعد اتمام هذه المرحلة الابتدائية، تبدأ احدى الدورات الهرمنيوطيقية التي يمر بها الكاتب، بمعنى ان الباحث بعد قراءته للكتب والدراسات ذات الصلة بموضوعه، تتضاعف معلوماته حول الموضوع، ويكون بامكانه استخدام هذه المعلومات الجديدة كقبليات اساسية ينتقل منها الى معلومات اكثر تفصيلاً، ويتعرف على

مصادر اخرى يمكنه السعي للحصول عليها والعثور فيها على اجوبة ومعطيات لم تكن موجودة في مجموعة المصادر الاولية. انه بلا شك سيوفر هذه المصادر الجديدة ويقرؤها، ويستمر هذا التسلسل والانتقال من مصادر الى اخرى، ومن قبليات الى غيرها، حتى تتوفر للباحث رؤية مناسبة بابعاد وجوانب الموضوع. وقد يلتقي الباحث اثناء دراسته وتحقيقه بعلماء وباحثين آخرين، يضيف بواسطتهم الى معلوماته الشيء الكثير. وواضح ان تراكم المعلومات والتفاصيل المعرفية لدى هذا الباحث يحصل عبر توفره اولاً على معارف اجمالية بسيطة ينتقل منها الى المجموعة الاولى من المصادر والكتب التي تنير له الدرب اكثر، وتضخم حجم المعلومات لديه، وتتحول بدورها الى قبليات تدله على مصادر اخرى، وهكذا تستمر الحالة الى ان يصل الباحث الى معرفة كافية نسبياً بالموضوع. ومن البين جداً ان هذه الحركة تستبطن نوعاً من «الدور» و«المراجعات»، وهو ما نسميه بالدور الهرمنيوطيقي.

والمرحلة اللاحقة التي تواجه الباحث، تتمثل في تقييم ودراسة المصادر والاقتباس منها. وهذه المرحلة تنطوي هي الاخرى على نوع من الدور الهرمنيوطيقي. فبعد ان يطالع الباحث ما لديه من المصادر، يتكون لديه المام كاف بالموضوع، وسيبادر عادة الى اعادة قراءة بعض الكتب بدقة اكبر، ويختار منها عناوين محددة تتصل عضوياً بموضوعه، فيركز عليها بحثه ودراسته، ويراجع مصادر اخرى لترميم معلوماته حول هذه العناوين. ومن الممكن ان تتكرر هذه العملية عدة مرات فينتقل الباحث باستمرار من دائرة صغيرة الى اكبر منها، وبالعكس.

اما في المرحلة الثالثة: وهي مرحلة تأليف وتحرير الكتاب، فيمكن ملاحظة الدور الهرمنيوطيقي أيضاً. فكتابة الكتاب تجري ضمن عدة مراحل. في المرحلة الاولى يرسم المؤلف الهيكلية العامة للكتاب في ذهنه وفق مجموعة من الملاحظات التي سجلها طوال بحثه في المصادر. وفي المرحلة الثانية يحرر

مسودة الكتاب، وهذه بلا شك اصعب واهم مراحل التأليف. وهو لا يكتب الفصل الاول من الكتاب ويفرغ منه تماماً لينتقل الى الفصل الثاني والثالث، وانما يحرر كل فصل من الكتاب ضمن عدة مراحل، وبذلك فانه يؤلف الكتاب بكامله ضمن مراحل متعددة. وعادة ما يكتب المسودة مرة واحدة، ويراجعها مرة واحدة ليضيف اليها أو يحذف منها. وفي المرحلة الثالثة يدقق في التواريخ والنصوص المقتبسة ويضبط الاشارات الى المصادر والمراجع. وفي المرحلة الرابعة، يمنح الكتاب صياغته وتناسقه اللازم. وهكذا تتم كتابة الكتاب خلال عدة مراحل عبر عمليات متعددة من المراجعة.

وبقليل من التأمل والتدقيق يتضح ان سبب هذه المراجعات، هو ان كل فصل من الكتاب لا يكتسب معناه الصحيح المقبول، إلاّ اذا كان الكتاب بمجموعه كامل المحتوى، بحيث يمكن تقييم كل فصل ضمن هذا المجموع، ورغم ان تحرير الكتاب يبدأ عادة من فصوله الاولى ليتحرك باتجاه الفصول الاخيرة، بيد ان محتوى هذه الفصول الاولى وشكلها النهائي رهين بالمحتوى العام لكل الكتاب. وتتضح هذه الحقيقة بافضل اشكالها عند كتابة المقدمة، إذ ليس هناك كاتب صاحب منهجية في البحث يحرر مقدمة كتابه قبل الفراغ من نفس الكتاب. فالمقدمة مع انها تقرأ قبل قراءة الكتاب، ويجد فيها القارئ ترضيحات وارشادات تتعلق بمجمل ما في الكتاب، إلاّ ان كتابتها تتوقف على الانتهاء من الكتاب في شكله الاخير. والسبب في كل هذا الذهاب والاياب عند تأليف الكتاب، هو ان التأليف رغم كونه انتاج عمل كتابي معين، غير انه في الحقيقة عبارة عن فهم تدريجي لفكرة معينة، تتجلى في النهاية بين دفتي الكتاب.

إن الذي يحصل عند تأليف كتاب، يحصل بالضبط في سياق فهم النصوص. فليس ثمة نص يُفهم دفعة واحدة، وبلا مقدمة وبدون السير من مرحلة الى اخرى، وتكميل المرحلة السابقة بفهم المرحلة اللاحقة، والمراجعات المتعددة، والذهاب والاياب بين مراحل العمل المختلفة.

لا بد دائماً من معلومة مسبقة أو فهم قبلي يتكامل ويتضخم طوال مراحل متوالية ومتشابكة من العمل أو يكون المقدمة للمعلومات التالية. والنصوص الصعبة، تحتاج في فهمها الى مزيد من المراجعات والتردّد، وعدة دورات من القراءة والدراسة، وفي كل دورة تختلف طبيعة وحجم المعلومات عنها في الدورة السابقة، فالباحث ينتقل دوماً من دائرة معلوماتية معينة الى دائرة معلوماتية غيرها.

الحقيقة الاخرى التي تدل على حتمية وجود «القبليات» في عملية فهم النصوص، هي ان الفهم يبدأ بالسؤال، والسؤال غير ممكن بدون معلومة مسبقة. ان الذي يريد ان يفهم نصاً، انما يبحث عن شيء والذي يبحث عن شيء، انما يطرح سؤالاً. والذي يسأل لا بد ان يعرف عن ماذا يسأل. فلو لم تكن هناك اية معلومة قبلية عن الشيء الذي يسأل عنه، لما كان للسؤال معنىً، ولما كان له وجود من الاساس. إذ لا يمكن طرح الاسئلة حول المجهول المطلق. ونقطة البداية في المعرفة البشرية لم تكن في الواقع سؤالاً،بل معلومة مسبقة حول السؤال وموضوعه. مضافاً الى ان السائل لا يستطيع ان يسأل إلاّ اذا كان قد تبنى «نظرية لغوية» معينة. ثم انه يعلم دون شك ان الشخص أو النص المسؤول يمتلك الاجوبة عن سؤاله، وهذه بحد ذاتها معلومة قبلية اخرى.

الاسئلة لا تطرح في الفضاء الخالي. فهي تحمل شكلاً لغوياً يحدده البناء اللغوي للغة المستخدمة في السؤال. والسائل لا يستطيع السؤال إلاّ بعد تبنيه نظرية لغوية معينة. وهو يحمل قبليات ومعلومات مسبقة حول هذه النظرية. وعلى السائل ان يعتبر سؤاله ذا معنى محدد، وهذا غير ممكن بدون انتهاج نظرية لغوية.

اذن فالسؤال مسبوق على الاقل بهذه القبليات : معلومة اولية حول السؤال وموضوعه، ومعلومة اولية حول الشخص أو النص المسؤول، ومعلومة اولية حول اللغة المستخدمة في السؤال. وعلاوة الى كل هذا ينبغي على السائل ان يعلم من

اي العلوم ينبثق سؤاله، وما هي حدود السؤال في ذلك العلم ؟ وماذا بامكانه ان يسأل، وما الذي لا يستطيع ان يسأل عنه؟ وما هي القضايا التي لا تنتمي لذلك العلم، والتي لا يصح السؤال عنها ضمن اطاره؟ وعندها تبرز توقعات معينة، تتصل بترقب الاجابة ذات العلاقة بالمجال العلمي المعين.

وهنا لا بد من الاشارة الى نقطة مهمة في هذا المضمار. فمع ان الفهم غير ممكن بدون قبليات ومعلومات مسبقة، إلاّ انه يجب الاحتراس من آفة خطيرة قد تنشط في هذا الخضم، وهي ان يعتبر المفسر قبلياته، الاساس الوحيد لفهم النص، بل وقد يعتبرها مركز المعنى في النص «البؤرة». (وهذا ما سيأتي الحديث عنه)، وبهذا يتجه في مسار تفسيري خاطئ، ويظل يراوح في مكانه، أو يعمد الى تحريف المعنى. اما المناعة ضد هذه الآفة فترتبط بمدى الاخلاص والنزاهة في التفسير.

ميول وتطلعات المفسر

ميول وتطلعات ومحفزات المفسر، التي تدفعه لاستنطاق النص واثارة الاستفهامات على النص وفهمه، احدى انواع القبليات والمقدمات في عملية الفهم. والظاهر ان الانسان يتحفز للسؤال من داخله، وتواجهه دائماً سلسلة من الاسئلة. فبالدرجة الاولى تواجه الانسان الاسئلة التي ترتبط بمعيشته وحياته (كالاسئلة الاقتصادية والسياسية وما الى ذلك). وفي الدرجة الثانية تداهم الانسان . اذا اراد الحياة حراً . اسئلة تتصل بمعنى الوجود والمصير وما شاكل من القضايا. وبالامكان تقديم نموذجين من هذه الاسئلة كما يلي:

النموذج الاول: من اين اتيت ؟ والى اين انا ذاهب ؟ ولماذا اتيت؟

والنموذج الثاني: ماذا يمكنني ان أكون ؟ وماذا يجب ان أفعل؟ وبماذا يمكنني ان أعقد الامل ؟ وما هو الانسان؟ (الفيلسوف كانط يعتبر هذه الاسئلة الاربعة أهم الاستفهامات بالنسبة للانسان).

الانسان يطرح السؤال بدافع من ميل أو تطلع خاص. ولا شك ان ميوله وتطلعاته تنسجم مع قبلياته التي تعتبر في الواقع مقومات سؤاله. اذن فالسؤال دائماً مسبوق بميل او تطلع. واذا لم يكن للشخص ميل لنص معين، فلن يسعى لتفسيره؛ لأن تفسير النص كأي عمل ارادي آخر، يصدر عن رغبة، وله هدف محدد. وهذا الهدف لا يمكن ان يكون مجهولاً مطلقاً، بل لا بد ان يكون هنالك حوله تصور اجمالي على الاقل. وغاية الشخص الذي يفسر نصاً فلسفياً تختلف عن غاية من يبادر الى تفسير نص تاريخي. فالاول يحاول الحصول على اجابات عن اسئلة فلسفية تتسم بالطابع الكلي. والثاني يسعى للتوفر على اجابات عن اسئلة جزئية تتعلق بحادثة تاريخية معينة. وهاتان غايتان مختلفتان بالطبع. فمن الخطإ بمكان ان يطلب الانسان اجابات تاريخية من تفسيره نصاً فلسفياً، وكذلك ان يريد التوفر على اجابات فلسفية، من فهمه لنص تاريخي. ان التفسير كسائر الاعمال الارادية للانسان، له هدف يمتلك عنه الانسان تصوراً مسبقاً. والملاحظة المهمة التي يجب تسجيلها هنا هي ان هذا الميل ليس مجرد حالة نفسية، وانما هو من مقدمات ومقومات عملية التفسير والفهم، بمعنى ان المفسر يتلقى من النص الاجابات التي كان يتوقع تلقيها. وهذا التوقع الذي يضمره المفسر يرسم له مسار السؤال، ويجعله لا يطالب النص الفلسفي باجابات تاريخية، ولا يتوقع من النص التاريخي معطيات فلسفية.

واذا لم نأخذ بنظر الاعتبار هذه السلسلة المترابطة من القبليات والميول والتطلعات، وضرورة تنقيتها وغربلتها كمقدمة للتفسير وفهم النصوص، فلن يكون من غير المتوقع ان ينتزع احدهم جواباً تاريخياً من نص فلسفي، أو يبحث آخر عن معطيات فلسفية من النصوص التاريخية. فالكثيرون ارادوا استخلاص معلومات تتعلق بالعلوم الطبيعية من النصوص الدينية. وكتبوا تفاسير ضخمة على هذا المنوال. ومن نماذج ذلك تفسير الجواهر للشيخ جوهري طنطاوي،

الذي لم يحظ بقبول واستحسان في العالم الاسلامي. وهكذا فان الخطأ في تفسير النص علامة خطإ في الميول والتطلعات والتوقعات، وبالتالي هو علامة خطإ في طرح الاسئلة.

إنّ تنقيح القبليات والاسئلة والميول والتطلعات للانطلاق في تفسير النصوص الدينية، يكتسب اهمية مضاعفة بالقياس الى التنقيح اللازم لتفسير وشرح النصوص الاخرى. فالنصوص الدينية تتناول معنى الوجود ومصير الانسان. وتنقيح وضبط القبليات والاسئلة والميول والتطلعات استعداداً لتفسير هذه النصوص المكتظة بالاسرار والتعقيد، عملية في منتهى الصعوبة والاجهاد، وتحتاج الى قابليات خاصة. وبهذا فان يكون الانسان مفسراً للنصوص الدينية، اصعب بكثير من ان يكون فيلسوفاً أو متألهاً. وغالبية مخاطبي النصوص الدينية، لا يستطيعون تلقي معاني هذه النصوص، إلاّ بوساطة المفسرين (الذين عادة ما يكونون من خيرة العقليات الدينية). هؤلاء المفسرون هم الوسطاء في نقل المعاني الروحية، واصعب واجباتهم تنقيح مقدماتهم وقبلياتهم للمباشرة في عملية التفسير.

ان دور الميول والتطلعات التي يحملها المفسر، مما لا يمكن انكاره. ولكن ثمة اشكالية تطرح في هذا الباب، وهي؛ كيف يمكن الاطمئنان الى ان ميول وتطلعات المفسر تطابق ميول وتطلعات مؤلف النص؟ وكيف يتسنى التثبت من ان الاسئلة التي يطرحها المفسر على النص هي ذات الاسئلة التي اراد المؤلف الاجابة عنها؟ والظاهر ان التطابق الاجمالي بين هذين الجانبين ضروري لحصول الفهم. وتزداد القضية صعوبة حينما يكون النص قد ظهر الى النور في ازمنة قديمة جداً. اذ كيف يمكن تشخيص توقعات واهتمامات واستفهامات ناس عاشوا قبل آلاف السنين ووضعوا بعض النصوص؟ ومن ناحية اخرى كيف يستطيع المفسر ذاته ان يكتشف جميع ميوله وتطلعاته الظاهرة والخفية، التي

تمنح استفهاماته شكلها ومضمونها ؟ ان عليه هنا ان يثبت موهبته التفسيرية القادرة على تذليل هذه الصعوبات.

استنطاق التاريخ

القبليات والميول والتطلعات والاستفهامات، وحتى الاطلاع على تفاسير الآخرين، كلّها تقود المفسر الى البحث عما يريد ان يقوله النص. وفي هذه المرحلة يتحتم على المفسر ان يقوم بما نسميه بـ (استنطاق التاريخ) أو (السؤال من التاريخ) أو (الاصغاء للتاريخ). وذلك عبر البحث فيما كان يريد المؤلف تفهيمه للمتلقي، اي البحث والتنقيب التاريخي الدقيق لمعرفة عدة امور منها: ما هي المحفزات والرغبات التي ساقت المؤلف الى خلق النص ؟ وما هي الظروف التاريخية التي احاطت به؟ ثم ما هي الظروف التاريخية التي ألمت بمخاطبيه؟ وما هي ادواته وامكانياته اللغوية التي استخدمها للكتابة او الخطابة ؟ ومثل هذه الاسئلة لا يمكن الاجابة عنها إلاّ بمنهجية تاريخية تحليلية دقيقة محايدة. والتعرف على قواعد واسس اللغة والحوار التي كان القدماء يستعملونها، ويسمونها احياناً «قواعد التفسير»، والاحاطة بكل مباحث الالفاظ في علم الاصول. وقد ظهرت حديثاً ابحاث في اساليب النقد التاريخي فتحت ابواباً واسعة امام هذا الموضوع، ومهدت الارضية لمزيد من الاسئلة التاريخية. وفيما يلي اشير الى عدة نقاط اساسية حول موضوع «ماذا يقول النص؟» لا بد لأي مفسر التطرق اليها:

١ ـ التعرف على المعنى المباشر للمفردات والجمل.

٢ ـ دراسة الدور التغييري والتعبوي للنص، اي البحث في تأثير النص على مخاطبيه، ضمن شكله الخاص والظروف الاجتماعية العامة.

٣ ـ المعرفة بالقصد الجاد لصاحب النص، فما هو يا ترى هدف الخطيب أو الكاتب من النص؟

٤ ـ التأثير الذي يتركه النص، بغض النظر عن اهداف صاحبه أو غيره من الاشخاص.

وسنفصل هنا في توضيح النقطة الثانية من هذه النقاط، باعتبارها ذات صلة اكبر بموضوعنا، وتعد مفتاحاً لفهم النصوص.

إنّ البيانات اللغوية، ومن ضمنها الكتابات، تترك أثراً في المتلقي، وتلعب دوراً خطابياً تعبوياً في علاقتها معه. وهي بطبيعة الحال تطالب بردة فعل من مخاطبيها، يمكن تقسيمها الى نوعين اساسيين :

١ ـ معرفة حقيقة معينة.

٢ ـ المبادرة الى فعل شيء محدّد أو ترك العمل بشيء معين.

وسنسمي النوع الاول بالدعوة المعرفية، والنوع الثاني بالدعوة السلوكية.

اهم انواع الدعوة المعرفية، عبارة عن:

أ: «استفهام تقريري» يُدعى فيه المتلقي الى الايمان بحقيقة معينة.

ب: «استدلال» يهدف الى منح رؤية معينة للمخاطب.

ج: «اخبار» يرمي الى الاعلام والانباء.

د: «تحذير» الغرض منه تنبيه المخاطب الى امر أو حالة معينة.

هـ: «ايضاح» يراد منه تفهيم المتلقي ظاهرة أو قضية معينة.

و: «ايجاب»: الهدف منه تصديق المخاطب بقضية مطروحة.

اما الدعوة السلوكية التي ترمي الى دفعٍ المخاطب صوب القيام بعمل معين أو تركه لعمل معين، فيمكن ان تكون «ايجاباً» أو «تحريماً»؛ سواء كان الايجاب والتحريم قانونيين أو وعظيين.

وكل هذه ادوات لفهم المعنى الذي يقصده مؤلف النص، ويمكن استخدام هذه الادوات عبر سلسلة من المواقف والاحكام. والمسألة المهمة هنا هي الملاك الدقيق في مناط ومعيارٍ هذه المواقف ودراسة منابتها واصولها. صحيح ان النص يفيد معنىً معيناً، لكن هذه الافادة لا تصبح ممكنة إلاّ عندما يحدد

المفسر مسبقاً ما بامكان المؤلف ان يقصد ايصاله من المعاني، وما ليس بامكانه ان ينوي ايصاله من المعاني. وتشخيص هذه الامكانيات يحتاج الى معايير ومناطات. وما تزال الابحاث المتعلقة بهذه المعاير والمناطات غير واضحة وغير مكتملة بالشكل المطلوب. فثمة اسئلة ما تزال تطرح من هذا القبيل: هل بامكان المفسر ان ينحت مثل هذه المعايير بعيداً عن ظروفه ومؤثراته التاريخية ؟ هل يمكن الاستماع للتاريخ، بالشكل الذي ينطق معه النص، بحيث ينقل للمتلقي قصد المؤلف كما هو ؟ ثم أليست ميول وتطلعات المفسر ضمن اطاره التاريخي الخاص، بمثابة العقبة في هذا الطريق؟ ورغم كل هذه الاسئلة الاساسية، فعلى المفسر ان يستجمع كل قواه وطاقاته لتنقيح وتهذيب العمليات الاربعة المشار اليها. وفي غير ذلك فانه سيفرض آراءه ووجهات نظره على النص، بدل ان يقوم بتفسيره.

تشخيص بؤرة المعنى

المراد بـ «بؤرة معنى النص» وجهة النظر الرئيسية التي تدور حول محورها جميع معطيات النص. وواضح ان من المهم جداً تشخيص هذا الاساس، وفهم كل النص باعتباره بناءً يقوم على هذا الاساس. ولا يمكن تشخيص بؤرة المعنى بطريقة غير ممنهجة، وبدون معايير واساليب دقيقة. واسلوب التشخيص هو «استنطاق التاريخ» او «الاصغاء للتاريخ» الذي اسلفنا القول فيه.

لا يستطيع تفسير النص إلاّ الذي يؤمن بوحدة النص، ويعتبره كياناً واحداً يفيد معنىً عاماً تاماً، بالاضافة الى المعاني المستقلة للمفردات والعبارات. وبتعبير آخر ليس هناك ما يُفهم إلاّ المعنى التام. وقد يكون معنى النص مهماً أو غير مهم، ومقبولاً أو غير مقبول، من وجهة نظر هذا المفسر أو ذاك، لكن هذه امور لا علاقة لها بكون المعنى تاماً أو غير تام. وكل معنى لا يمكن ان يفهم إلاّ اذا كان «واحداً» و«تاماً». و«وحدة» النص و«تمامه» رهين بنواة وبؤرة

المعنى، فهي التي تعطي النص وحدته وتمامه، وبهذا لا يمكن فهم المعنى التام للنص، إلاّ باكتشاف بؤرة معناه. فبؤرة المعنى هي التي تمنح النص حياته ومعناه وتسري بروحها في جميع اوصاله. فجميع اجزاء النص تفهم ضمن علاقتها ببؤرة النص. ورغم الاهمية البالغة لتشخيص بؤرة المعنى في اطار التفسير وفهم النصوص، لكن هذا الموضوع ينطوي على سؤال مهم هو ؛ ان المفسر الى أي حدّ يستطيع تشخيص بؤرة المعنى على حقيقتها باستخدامه اسلوب الاصغاء للتاريخ ؟ فهل بامكان المفسر الانقطاع التام عن تجاربه وخبراته وظروفه الخاصة التي تبعث في نفسه الاسئلة والميول والتطلعات التي يعتبرها مهمة ومصيرية، ام ان هذا غير ممكن، ولابد ان يتاثر اكتشاف بؤرة المعنى في قليل أو كثير بتجارب المفسر وخبراته الخاصة ؟ وفي هذه الحالة قد ياتي مفسر بمعنىً مركزي يختلف عما يجيء به مفسر آخر. ولاشك ان هذا الاختلاف سيسري الى فهم كل النص. فماذا يمكن ان نفعل للابتعاد عن هذه التاثيرات، ولكي يفصح النص ذاته عن بؤرة معناه كما هي بدون اي تحريف أو اختلاف ؟ وهل مثل هذا الشيء ممكن ام لا ؟ هذا اهم واعمق سؤال في عملية فهم النصوص، وما يزال امام علماء الهرمنيوطيقا طريق طويل حتى يصلوا الى اجابة شافية بشأنه. ثم ان اهمية السؤال تتضاعف حينما يكون الامر مرتبطا بتفسير النصوص الدينية، لانها (وكما مر بنا) تتناول مواضيع عميقة، سهلة ممتنعة، مكتظة بالاسرار. ومن الصعب بطبيعة الحال اكتشاف بؤرة المعنى في مثل هذه النصوص؛ لان ذلك يحتاج الى مواهب خاصة وقدرات فائقة في مجال التفسير.

ترجمة النص الى الاطار التاريخي الذي يعيشه المفسر

تتضح ضرورة هذه المهمة التفسيرية حينما ينتمي ظهور النص لعصر معين، وتجري عملية تفسيره في عصر آخر. فحينما يعيش المفسر اطاراً تاريخياً

يختلف عن الاطار التاريخي الذي عاشه المؤلف، وتكون تجاربهما عن الحياة والعالم مختلفة، فلا بد عندها من ترجمة النص وتحويله الى الاطار التاريخي الذي يعيشه المفسر، وواضح ان هذه الترجمة ليست من نوع الترجمة من لغة الى اخرى. وانما هي ترجمة التجارب الى اخرى وبعبارة اخرى؛ فهم تجارب الماضين عن طريق الاسئلة المنبثقة من التجارب المعاصرة. وهذا الاختلاف في التجارب مرده الى كون حياة الانسان ذات طابع تاريخي متحول. فثمة تجارب متفاوتة وخبرات متباينة تكتنفها الثقافات والحضارات والاديان والنظريات المختلفة. ومن ذلك ان نظرة الانسان الى نفسه والى العالم تختلف في عصر الرضوخ المطلق للقوى الطبيعية وعدم امكانية التصرف فيها، عن نظرة الانسان في عصر السيطرة النسبية على قوى الطبيعة واستخدامها لصالح الانسان. بل ان رؤى الغربيين والشرقيين اليوم عن انفسهم والعالم تختلف عن بعضها اختلافاً بيّناً. ومفتاح فهم نصوص العصور الخالية، يتمثل في فهم تجارب البشر في تلك العصور.

وهنا ينبغي الالتفات الى عدة نقاط مهمة.

الاولى: هي ان محاولة فهم تجارب الماضين لا تعني اطلاقاً تبني تلك التجارب والموافقة التامة عليها. فبامكان المفسر ان يتعامل مع تلك التجارب تعاملاً نقدياً.

والثانية: هي ان المفسر حينما يحاول تفسير نصوص العهود الخالية، يكون عرضة لارتكاب نوعين من الانحراف:

الانحراف الاول: هو ان يحافظ على الظاهر البياني العام للنص القديم الذي لم يعد مفهوماً من قبل مخاطبي المفسر، ويعيد تشكيل البيان الاصلي للنص ليعطيه لمخاطبيه.

والانحراف الثاني: ان يعمد المفسر بذريعة ترجمة النص الى الاطار التاريخي المعاصر، وبدل ان يستنطق النص ذاته يعمد الى انتزاع شهادات

تصديق لقبلياته واستفهاماته من النص، ويطبق النص عليها. وفي كلا الحالين لا يحصل تفسير او فهم صحيح للنص، فالتفسير الصحيح لا يحصل، والفهم الحقيقي لا يتأتى إلاّ عندما «يندمج» المفسر ومخاطبوه بالنص، ويأخذ المعنى بالافصاح عن نفسه. وفي حالة الابقاء على البيان الاصلي للنص وعدم ترجمته الى الاطار التاريخي المعاصر، أو في حالة تطبيق النص على قبليات وآراء المفسر، لن يحصل الاندماج المطلوب، ولن يتضح المعنى الخفي. وليس معنى هذا الكلام ان بالامكان أو من اللازم تفريغ الذهن من اي قبليات أو استفهامات مسبقة. فقد ذكرنا ان هذا ليس مستحيلاً وحسب، بل ان الاستفهامات والقبليات من مقدمات ومقومات عملية التفسير المهمة. وما نرفضه هنا هو تطبيق النص على مقبولات ومعلومات واستفهامات المفسر، وليس البدء بعملية الفهم من مقدمات توجيهية معينة.

المشتركات الانسانية وسيلة لفهم العصور المختلفة

مجموع ما اوردناه من صعوبات وملابسات التفسير وفهم النصوص، يضعنا امام سؤال مهم هو: كيف يستطيع اناس العصور المختلفة (الاطر التاريخية المتفاوتة) ان يتفهموا بعضهم؟ بل كيف يستطيع الغربيون اليوم الذين يعيشون ضمن اطار تاريخي يختلف عما للشرقيين، ان يفهموا الشرقيين، وبالعكس؟

اذا كانت الظروف التاريخية والحياتية والتجارب الانسانية تتغير بشكل كلي طوال الزمن، فلن يمكن لاناس العصور المختلفة ان يفهموا بعضهم على الاطلاق. وستكون نصوص العهود السالفة غير مفهومة بالمرة لسكان العصور اللاحقة. ولن يكون من المعلوم ما هو هدف مؤلفي تلك النصوص، وماذا ارادوا ان يقولوا؟ وفي مثل هذه الحالة سيكون اناس عصرنا الحاضر بما لهم من تصورات حول العالم، محبوسين داخل قفص تصوراتهم هذه، ولا سبيل لهم الى معرفة خبرات الماضين وما كانوا يبثونه في نصوصهم القديمة. وعندها لن يكون

تفسير تلك النصوص سوى ان يختار المفسر بنفسه معنى من المعاني ويلصقه عنوة بالنص، ومعنى هذا عدم فهم النص، وتطبيقه على التصورات الخاصة.

ومن اجل ان نعتبر النصوص القديمة ذات معنى (وهي كذلك بالطبع)، علينا التسليم بالمشتركات الانسانية بيننا وبين الماضين. وبانه رغم كل التحولات التاريخية الهائلة التي تخلق فروقاً بين تجاربنا وتجارب الاسلاف، فهناك تجارب ثابتة مشتركة بين البشر في كل العصور باعتبارها متصلة باساس الحالة الانسانية. وفي ظل هذه المشتركات، يمكننا ان نقيم علاقة معينة بين اسئلتنا واسئلتهم، ونعتبر الاجوبة التي قدموها ذات صلة باستفهاماتنا في الوقت الحاضر. وبالطبع فاننا عاجزون عن تقديم دليل تجريبي قاطع لاثبات هذه التجارب المشتركة؛ لان ذلك يقتضي القدرة على الرحيل الى العصور السالفة! وانما الخبرات والدراسات النسبية المحدودة هي التي تدلل على ذلك. وبتسليمنا بهذه المشتركات نركن في الواقع الى نوع من «الثقة» والقبول بأن ارتباط البشر في الاعصار المختلفة حالة ممكنة وذات معان صحيحة.

واذا كانت هذه هي حال العلاقة بين البشر، وطبيعة فهم النصوص، لاسيما القديمة منها، امكننا السؤال ؛ ما هو الدليل والعلامة الموثوقة الحاسمة الدالة على ان النص صار مفهوماً حقيقياً؟ ويمكن الاجابة عن هذا السؤال بأن الاندكاك الحقيقي للمفسر ومخاطبيه بالنص هو العلامة على ان النص افصح عن نفسه ضمن اطار التجارب التي خاضها المؤلف، واصبح مفهوماً. لكن هذه العلامة لا تدل دائماً على صحة الفهم، ومن الممكن لمعنىً محرف من قبل المفسر، ان يخلق مثل هذا الاندكاك أيضاً.

هنا، ينبغي ان لا تفزعنا الحقيقة القائلة بعدم وجود معيار دقيق مائة في المائة لاثبات حصول فهم النص. فهي حقيقة وعاها حتى السابقون، وقالوا ان الدلالة اللفظية «دلالة ظنية». كما قال ويقول العلماء المسلمون الى اليوم: إن

القرآن الكريم قطعي الصدور ظني الدلالة، والسنة ظنية الصدور، ظنية الدلالة.

ومن اللازم هنا الاشارة الى نقطة مهمة، هي ان حجية ظواهر الكتاب والسنة الدالة على الاحكام الشرعية (التي يقول بها الفقهاء)، قضية تنتمي الى ما بعد تفسير وفهم الكتاب والسنة. وهي قضية لا تنال اطلاقاً من زعمنا القائل بتأثير قبليات المفسرين والفقهاء وميولهم وتطلعاتهم في فهمهم للكتاب والسنة. فالقصد هو ان فهم ظواهر الكتاب والسنة، كأي نص آخر يقوم على اساس تلك المقدمات والمقومات. ونحن بدورنا نذعن لحجية الاحكام المستفادة من الكتاب والسنة في حال التنقيح التام للمقدمات والقبليات.

غربلة القبليات الشرط اللازم لفهم النصوص

من كل ما قيل لحد الآن نستخلص نتيجة قيمة جداً، هي ان فهم النصوص يرتبط مائة في المائة بصحة قبليات وميول وتطلعات المفسر. فبالمقدمات والمقومات غير المغربلة والمشوبة بانواع الاكدار الضارة، لا يتسنى القبض على المعنى الصحيح للنص. وعلى كل مفسر ان يبادر اولاً الى تهذيب شامل دقيق لقبلياته وتطلعاته وميوله الخاصة، وعرضها على الآخرين للاستشارة والنقد، وان يتحلى بسعة الصدر وتقبل تصحيحات وتنقيحات الآخرين. كما ان ابداء الآراء حول التفاسير المختلفة لا طائل من ورائه بدون معرفة مقدمات ومقومات المفسر ومناقشتها وطرحها على بساط البحث. ولا بد من التنقيب عن اساس الخلافات بين المفسرين والفقهاء في قبلياتهم، ونقل ادوات الدراسة والبحث الى تلك الدائرة. وعلى الحوزات العلمية الاقبال على علم الهرمنيوطيقا بكل ما له من طاقة وقدرة؛ لانه العلم الذي يبحث في ضرورة تنقيح وتهذيب مقدمات التفسير، ويوضح حقيقة الاجتهاد، ويساعد على طرح الاسلام بصورته العصرية.

ومن المناسب ان نشير الى ان بحوث الالفاظ في علم الاصول، تختص بنظام الدلالة اللغوية وعلم السمانطيقيا (*Semantik*). اما الذي درسناه في هذا البحث فهو مما ينتمي لعلم التفسير وفهم النصوص (*Hermenutik*). ولا بد من التنبيه الى ان الاعتماد على البناء اللغوي ودلالاته، في موضع البحوث الهرمنيوطيقية، انما هو اغفال سلبي للهرمنيوطيقا. اي انه غفلة عن ان فهم الدلالة اللغوية يتم عن طريق عملية التفسير التي يقوم بها المفسر، ولا يحصل بصورة عفوية ذاتية. فلولا فهم الانسان، لما كان لنظام الدلالات اللغوية ادنى تأثير. اما الحالات التي يصل فيها الجميع (بحسب الظاهر) الى فهم مشتركة للنص الواحد فانها لا تدل على اكتفاء بالسمانطيقيا واستغناء عن الهرمنيوطيقا، وانما السبب في ذلك يعود الى اشتراك الجميع في المقدمات والقبليات والميول والتطلعات أي الى اشتراكهم في الهرمنيوطيقا.

قبليات المفسر

تأملات في التجارب التفسيرية لأهل الحديث والاشاعرة والمعتزلة والصوفية وسواهم

يحتاج النصّ الى التفسير حينما لا يكون واضحاً. أما الكلام الذي يمسّ القضايا اليومية الدارجة، فهو عادة ما يكون من البساطة والوضوح بحيث لا يستلزم أي لون من التفسير. وفي المقابل تبدو النصوص ذات العمق الديني أو الفلسفي أو العرفاني أو الفني، بحاجة الى من يفسرها ويشرح معانيها.

وسنتناول في بحثنا هذا انواع التفاسير التي وضعها المسلمون لكتاب الله العزيز؛ لندلل على ان كل واحد منهم أقام مشروعه على اساس تصوراته القبلية التي كان يحملها.

وحينما نراجع المناهج المختلفة التي تعامل بها المفسرون مع القرآن الكريم والسنة، نكتشف عدة انواع من الفهم، أو عدة قراءات كانت تحركهم باتجاهات متباينة. فهناك قراءة أهل الحديث، التي يشاطرهم فيها الاشاعرة والسلفية. وهناك قراءة المعتزلة. وثمة قراءة ثالثة خاصة بالفلاسفة، والقراءة الرابعة هي قراءة الصوفية. وكل واحدة من هذه القراءآت تفتح امام المفسر أفقاً تفسيرياً يختلف عن غيره من الآفاق، في اطار ما يحمل من قبليات وتصورات أولية، ومقبولات يعتقد بها ويتبناها منهجاً في النظر للأشياء، وقد يسمى هذا الافق التفسيري، بالفضاء الذي يتنفس فيها المفسر، فيقال مثلاً ان فلاناً يتنفس في فضاء الفلسفة، وفلاناً يتنفس في فضاء التصوف، أو فضاء العلم وما الى ذلك. ولهذا سنستخدم في هذا البحث تعبير الفضاء؛ لنتدارس مميزات كل واحد من هذه الاجواء.

ففضاء أهل الحديث والاشاعرة هو فضاء الاستماع والتسليم. وفضاء المعتزلة فضاء العقلانية الاعتزالية. وفضاء القراءة الصوفية، فضاء الاغتراب والوجع والكلف، وهموم العودة الى الاصول والغور فى باطن الانسان، والاتحاد

بعالم الوجود. اما فضاء القراءة الفلسفية، فهو فضاء العقلانية الفلسفية، التي تختلف عن عقلانية الاعتزال في موادها ومفاهيمها.

قبليات أهل الحديث والاشاعرة

يعيش أهل الحديث في الفضاء الذي كان النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم يعيش فيه بين أظهر المسلمين. وقد كان ذلك العهد، وعهد الخلفاء من بعده يتسم بسيادة أجواء الاستماع والتسليم. فحينما كانت آيات القرآن تتلى على المسلمين آنذاك، او عندما كان الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم يحدثهم عن مبادئ التوحيد والمعاد وباقي القضايا الايمانية، كانوا يصدقون ما يسمعون لاول وهلة، وتنعقد عليه قلوبهم من دون اخضاع المسموع لأي تعمق عقلاني، أي بدون دراسة وتحليل المفاهيم والقضايا المطروحة، ومحاولة البرهنة عليها بالاساليب التي عرفت فيما بعد. والذي هيأ هذه الاجواء هو التأثير الخارق لشخصية النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم على النفوس. فمن المعروف ان الشخصيات العظيمة، وعلى رأسهم الانبياء، يمتازون بقدرة فائقة على التأثير في نفوس المتلقين، تضمن لهم ايمان الناس بما يطرحونه من افكار.

وعلى صعيد التعمق في قدرة التأثير هذه يطرح المتخصصون في علم الاديان السؤال التالي؛ كيف وأين يتحقق الدين؟ وبعبارة اخرى، متى وأين يمكن القول بوجود ظاهرة دينية؟ ومتى يمكن وصف الظاهرة بانها دينية؟

والاجابة المعتمدة غالباً هي: الظاهرة الدينية توجد حيثما توجد حالة التقديس. والمقدس يمكن ان يكون شيئاً، كالاجسام المقدسة، أو مكاناً كالمساجد أو الكنائس. وربما كان زماناً مقدساً، كالاعياد الدينية. وقد يكون انسان مقدساً كالانبياء والاولياء. او يكون كتاباً مثل القرآن الكريم، و...الخ. وقد حاول خبراء الاديان التعمق في تحليل الظواهر المقدسة. ومن هؤلاء العالم الألماني المعروف

(رودولف اوتو) الذي أنجز دراسات مركزة في هذا الباب، حظيت باستحسان وقبول الكثير من المتخصصين.

يقول (اوتو) في كتابه المعروف *Das Heilige* «المقدس» إن الظاهرة المقدسة هي مظهر ما هو قدوس. والقدوس حقيقة ترتبط بالانسان بنوعين من العلاقة؛ فهي من ناحية تجتذب الانسان اليها، فيشعر بالخشوع قبالها. ومن ناحية اخرى تبعث فيه الرهبة، وتوحي له بحدود معينة يخاف ان يتجاوزها. فيجد الانسان بينه وبين ذلك المقدس حريماً لا يستطيع اخضاعه للاختبار أو فحصه والتأكد منه، أو التشكيك فيه، كما يتعامل مع الظواهر العادية في حياته.

وبهذه الطريقة يخضع الانسان لتأثير الكتب المقدسة والاماكن المقدسة، والافراد المقدسين، وكل الظواهر المقدسة الاخرى. وبناءً على هذه النظرية، فهو لا يشكك فيما يسمعه من الكلام المقدس الصادر عن شخص مقدس. وذلك بسبب من الانجذاب والرهبة التي تربطه بوشائج قوية جداً بذلك المقدس.

ومثل هذه العلاقة، يمكن القول انها كانت متوفرة في زمن النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم. إذ كان المؤمنون يستمعون الآيات القرآنية باعتبارها كلاماً مقدساً، وتأخذهم الرغبة والرهبة حينما يجدون انفسهم مخاطبي الباري عزوجل، وأن عليهم التلبية والاستجابة. فلم يكن ايمانهم العميق سوى استجابتهم لنداء الله، والمؤمن لا يفكر في التمحيص العقلي اثناء تعامله مع الخطاب الالهي. وقد صورت بعض الآيات تلك الاجواء الايمانية المحضة بالشكل بالقول: (ربنا إننا سمعنا منادياً ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا)(١).

في تلك الحقبة لم يكن تفسير القرآن الكريم اكثر من الاجابة عن الأسئلة حول ظواهر الآيات، أو الاستفسار عن تفاصيل النعيم الالهي في الجنة، والعذاب الاخروي الذي ينال الكافرين في الجحيم. أو تفاصيل قضايا الميراث والنكاح والطلاق والطهارة وما الى ذلك، مما وصلنا عن ابن عباس وباقي مفسري

صدر الاسلام. أما التأملات العميقة ذات الابعاد الكلامية والعرفانية والفلسفية الواسعة، فقد جاءت بها العقود والقرون اللاحقة.

ولما كانت الاجواء آنئذ، مفعمة بروح الاستماع والتسليم، فقد كان المسلمون يقتنعون بالمعنى الأولي لكل ما يطرق أسماعهم من نصوص قرآنية ونبوية. وقد استمرت أجواء الاستماع والتسليم هذه بالنسبة لاهل الحديث حتى بعد وفاة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم، واستمرت أيضاً بالنسبة للاشاعرة فيما بعد. فالذين كانوا يتنفسون تلك الاجواء، كانت لهم مبادئهم ومقبولاتهم الخاصة، سواء شعروا بذلك أم لم يشعروا. وفي أزمنة لاحقة خضعت هذه المبادئ والأسس للدراسة والبحث من قبل اهل الحديث والاشاعرة أنفسهم، وبإمكاننا اليوم اخضاع هذه الاسس والمقبولات للنقد والتحليل أفضل من الذين عاصروها.

ولكن، ما هي هذه المبادئ والمقبولات التي خلقت مثل ذلك الفضاء من الاستماع والتسليم؟ إذا أردنا الاجابة عن هذا السؤال بعبارة واحدة فقط، قلنا إن المبدأ الاساسي الذي اعتمدوه، هو أن القرآن ينطق بالغيب، والغيب لا سبيل للعقل اليه فعلى المرء القبول به بمعانيه الاولية.

لذلك اجتنب الكثير من علماء المسلمين في القرون الاسلامية الاولى تفسير القرآن، وكان مبررهم في ذلك أن القرآن كتاب منزل من الغيب. فالتفسير الصحيح له، هو التفسير بالمأثور فحسب، أي تفسير القرآن بالاحاديث الواردة عن النبي أو الصحابة، ولأن الروايات النبوية الصحيحة قليلة، إذن لا تصح أية محاولة لتفسير القرآن. وقد كان هؤلاء يرون اغلبية الاحاديث الواردة في تفسير القرآن موضوعة ومختلقة. وبهذا الصدد يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال: ثلاثة أشياء لا أصل لها؛ التفسير والملاحم والمغازي. وبدون معونة الحديث النبوي الصحيح، يغدو كل مشروع تفسيري، حسب رأيهم، تطفلاً غير مشروع على عالم الغيب.

وقد لخص الامام مالك بن أنس هذه الفكرة في عبارة معروفة تؤثر عنه. فحينما سألوه عن تفسير الآية (الرحمن على العرش استوى) اجاب «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والايمان بها واجب، والسؤال عنها بدعة»(٢). فأما الاستواء فمعناه واضح ومعلوم، اذ هو الجلوس والاستقرار، واما كيفية هذا الاستواء فمجهولة ولا سبيل لنا اليها، لكن الايمان بها واجب، والسؤال عن حقيقتها بدعة.

وبعد ان اتضحت لنا بشيء من الاجمال السمات العامة لاجواء الاستماع والتسليم، امكننا تسليط الضوء على اسلوب أبي الحسن الاشعري، اول المتكلمين الذين عرفوا فيما بعد بالاشاعرة، كنموذج للعلماء الذين فسروا الدين ضمن هذه الاجواء.

بعد أن قضى ابو الحسن الاشعري ثلاثين أو أربعين عاماً من عمره معتزلي المذهب، حاد عن مذهب الاعتزال، ليعتكف في بيته أربعين يوماً، يعيد فيها تشكيل افكاره ومعتقداته، ثم خرج الى مسجد البصرة ليذيع من هناك آراءه الجديدة التي كانت مقاربة جداً لآراء أهل الحديث والصحابة. وقد بسط معتقداته في كتابي «الابانة عن اصول الديانة» و «اللمع». وعند التدقيق في منهجية الاشعري في تفسير الكتاب والسنة، نجد أنها لا تختلف في كثير عن اسلوب اهل الحديث، فالفارق الوحيد بين الاشاعرة واهل الحديث، ان الاشاعرة حاولوا فيما بعد العثور على مسوغات عقلية لمعتقداتهم. أما في اصل حالة الاستماع والتسليم واستنشاق أجواء بعيدة تماماً عن أي نقاش أو نقد، فلا فارق بين الاشاعرة واهل الحديث على الاطلاق.

يسرد الاشعري في بداية كتابه «الابانة» الآيات الكريمة: (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)(٣)، (فليحذر الذين يُخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب أليم)(٤)، (ولو ردّوه الى الرسول والى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم)(٥)، (وما اختلفتم فيه من شيء

فحكمه الى الله)(٦)، (وما ينطق عن الهوى، إن هو إلاّ وحي يوحى)(٧)، (قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلاّ ما يوحى إليَّ)(٨)، (إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا)(٩).

ثم يفرد الاشعري باباً يسميه «بابٌ في إبانة قول أهل الزيغ والبدعة»، يشدد فيه على أن الفهم الصحيح للقرآن، هو ذلك الفهم البسيط الأولي الذي كان للمسلمين الأوائل في صدر الاسلام، وكل فهم وقراءة مستحدثة ظهرت بعد ذلك مثلت انحرافاً وزيغاً عن الصراط. ويقرر ضمن عرضه لنظرياته التفسيرية، أن المعتزلة تأوّلت القرآن وفق آرائها الخاصة، ويقرر أن هذا التأويل باطل، لعدم وجود ما يدعمه ويبرهن عليه في القرآن الكريم، ولا في المأثور عن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم أو السلف الصالح.

ويستعرض الاشعري التأويلات التي يقول بها أهل الاعتزال. ثم يفصّل الاصول التي آمن بها عن طريق الاستماع والتسليم(١٠). ويمكن تلخيص جوانب من عقيدته بالشكل التالي: «طريقتنا في الايمان والدين اتباع كتاب الله وسنة نبيه، وروايات اصحابه والتابعين لهم باحسان وائمة الحديث. لا نؤمن بغير الله وملائكته وكتبه وأنبيائه وما جاءوا به، وما رواه الصادقون عن النبي، ولا نرد عليهم شيئاً. فنؤمن بوحدانية الله وكل صفاته، وبأن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم عبده ورسوله والهادي إليه، ونؤمن بدين الحق، وبأن الله سيبعث من في القبور، وأن الله مستوعلى عرشه كما قال في كتابه (الرحمن على العرش استوى). وأن لله وجهاً كما قال في كتابه (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وأن لله يدين ذكرهما في الآية (خلقت بيدي)، فنحن نؤمن بكل هذا، لكننا لا نعرف كيفيته».

ولا بد من الاشارة هنا الى ان آراء الأشاعرة لم تكن تسير على وتيرة واحدة دائماً، فنرى أن مير سيد شريف الجرجاني يقترب في «شرح المواقف»

من آراء المعتزلة في تفسيره بعض الآيات القرآنية، خلافاً لما قاله ابو الحسن الاشعري: إن معنى الوجه واليد الالهية في الآيات القرآنية معنىً مجازي.

ومن أجل أن نفهم منهجية الاشاعرة واهل الحديث والسلف بصور أفضل، ينبغي التدقيق في انهم حينما يقولون بامكانية وجود «وجه» و«يد» و«عرش» لله، تختلف عما عند البشر، إنما يعتقدون بامكانية أن يكون الباري موجوداً من هذا القبيل. وهذه العقيدة تمثل ايمانهم القبلي ومنطلقهم الأولي، وهو ما كان ينأى بهم عن حمل الآيات التي تذكر لله يداً ووجهاً، على المعنى المجازي، إذ إنهم لم يكونوا يشعرون بضرورة لمثل تلك التأويلات العقلية.

ولا نكون دقيقين، حيث نقول: إن الاشاعرة كانوا يتبعون النقل بشكل مطلق، ويرجحون المنقول على المعقول دائماً. فرغم أن الاشاعرة وأهل الحديث يرون معطيات القرآن والاحاديث، مساحات غيبية لا سبيل للعقل اليها، إلاّ انهم يستندون في قولهم هذا الى مسلمات عقلية قبلية. فحين يقول ابن حنبل: إن كيفية استواء الباري على العرش مجهولة، لكن الايمان بها واجب، كان يرى أن ذلك ممكن عقلاً.

ولابن تيمية المعروف باتباعه مدرسة أهل الحديث والاشاعرة، كتاب اسمه «درء تعارض العقل والنقل»، يتقدم فيه خطوةً اضافية الى الامام ليزعم أن متبنيات الاشاعرة وأهل الحديث ليست غير متناقضة مع معطيات العقل وحسب، بل هي متطابقة معها تماماً، والذي يصطدم بالعقل هو مزاعم ومعتقدات المعتزلة. ويرى أنه من الخطإ اتهام الاشاعرة بترجيح النقل على العقل، فوفقاً لنظرة الاشاعرة، ليس ثمة تعارض بين العقل الاشعري والنقل؛ ليقال إن المدرسة الاشعرية تنزع الى النقل.

النقطة الرئيسية المهمة هنا هي أن من المستحيل اقامة جسور للتفاهم والتعاطي بين طرفين معينين عبر المشافهة والكلام، من دون وجود مجموعة من القبلياتفي ذهن المتلقي، يفهم على اساسها نصوص الطرف المقابل. وبعبارة

اخرى ليس هناك استماع محض، وانما يصاحب الاستماع دائماً نوع من الفهم. وهذا ما يستلزم مقبولات أولية تسمى القبليات. الامر الذي يصدق على جميع انواع التفاهم والتحاور والتفسير.

قبليات المعتزلة

حاول المعتزلة ان يفهموا كلام الله في ضوء الاسس العقلانية، وهذا ما قادهم الى انتهاج قبليات واسلوب خاص في تفسير القرآن الكريم. والسؤال هو: لماذا اختار المعتزلة هذا المنهج؟ يمكن الاجابة عن هذا السؤال بأشكال عديدة. واحدى الاجابات ترتكز على ما يمكن تسميته بفقه اللغة عند المعتزلة.

يصرح الكثير من رموز الاعتزال أن التوحيد والعدل وصفات الذات والافعال عند الله يمكن التوصل اليه بصورة مستقلة عن القرآن؛ لذلك لا يعتبر كتاب الله المصدر الاول والوحيد لهذه المعارف. وانما المنشئ الرئيسي لها هو «العقل»، والدين في معطياته الشرعية عامل تأكيد على العقل. بينما كان الاشاعرة يختلفون أشد الاختلاف مع المعتزلة بخصوص هذه التصورات، ويرون ان الوحي انما ينبئ عن مغيبات تتعلق بالله وصفاته.

والمجال الوحيد الذي كان يرى المعتزلة أن الوحي يأتي فيه بما لا سبيل للعقل اليه، هو مجال الاحكام. وحتى أساس هذه الاحكام، أي المبادئ الاخلاقية القائمة على مفاهيم الحسن والقبح العقليين، تنتمي الى ما يمكن استنباطه بالعقل، ولا يتحفنا الشرع الا بالتفاصيل والاحكام الشرعية التي يقررها للمسلمين.

وفي آثار المعتزلة شروح وتفاصيل مختلفة لهذه العقيدة. فالقاضي عبد الجبار، الذي بلغت المدرسة الاعتزالية على يديه أوج تفتحها وازدهارها، يكتب بهذا الشأن: ان كلام الله لا يدل على المعقولات، كالتوحيد والعدل(١١). ويقرر في عبارة اخرى ان: الدلالة القرآنية الاولية على العقليات مستحيلة(١٢). والمعتزلة

تفسـر كل الآيـات القـرآنيـة الـتي تـتطرق لـلتوحيد والـصـفات الالهيـة عـلى أسـاس متبـنياتهم العقـلية، ويذهـبون الى عدم امكانيـة فهـم شيء من تلك الآيات بدون الأسـس العقلية، وتعتمد شخصيات الاعـتزال لاثبات عقيدتهم هذه، على ركيزة تنـتمي لفقـه الـلغة. وقـد تـأتت لهـم هـذه الركيزة في سيـاق محاولتهم الاجابة عن السؤال عن ماهية الدلالة اللغوية، حيث يقدم المعتزلة اجابتهم وفق تحليل عقلي خالص.

فمـن القضـايا الاشكالية التي واجهت الفكر الاسلامي خلال قرونه الاولى، هي صفة «المتكلم» التي تنسب الى الله، وكيف يجب ان تفهم، والحال ان الكلام مـن الظواهـر والصـفات الانسـانية. ربمـا كـانت هـذه أعقـد القضـايا الكلاميـة آنـذاك. لكـن الفلاسـفة المسـلمين كـانوا قـد حـرروا انفسـهم مـن هـذه المشـكلة بطـريقة معينـة، وذهـبوا الـى أن صـفة الكـلام بمعـنـاهـا الـدارج لا تنسب لله. اما المعـتزلة والاشـاعرة، فلانهـم كـانوا متكلمين، وملزمين بالذب عن ظواهـر الكتاب والسنة، فلم يميـلوا الـى التعاطي مع هـذه الاشكالية بذهنية فلسفية، تؤدي الى خـروج الكـلام عـن معنـاه الـدارج. وقـد كـان الاشـاعرة أكثر تقيّداً بالحفاظ على المعنـى الـدارج لـلكلام. وهذا ما دعاهم الى اعتبار أصل الكلام من نوع «الكلام النفسـي»، امـا «الكـلام الـلفظي» فهـو تـرجمان الـنوع الاول من الكلام(١٣). وبهذه الطـريقة استطاعوا نسبـة صـفة المتكلم بمعـنـاهـا الـدارج لله عـزوجل، مـن دون التدرج بالتأويل.

وخلافـاً للاشـاعرة، كـان المعـتزلة مقيديـن بمحظوراتهـم العقـلية، ويحـاولون اخـراج العقيـدة الـى الـنور بالشكل الـذي يمكـن عقلائيـاً نسبتها الى الله. ولهذا بلـغ بهـم المطـاف الـى الاعـتقـاد بـأن المتكلم هـو «فـاعل الكلام»، وليس الـذي يقوم بـه الكـلام. فكـلام الله هـو الاصـوات المخـلوقة، ولأن الله هـو الـذي خلقهـا، فهـو المتكلم إذن(١٤).

وبعد أن قدم المعتزلة نظريتهم في معنى تكلم الله، بادروا الى ايصاح كيف يمكن ان نفهم كلام الله. وفي سبيل ذلك وضعوا نظريتهم في معنى «الدلالة اللغوية» التي تفيد أنه ما لم يعد المتلقي صفات وحالات وقصد القائل، فان كلام الاخير لن يكون ذا دلالة لغوية. وعلى اساس هذه الرؤية قالوا: إذا اعتبرنا الله متكلماً، واردنا ان نفهم كلامه، لا بد أولاً أن نعرف صفات الله وقصده من الكلام. ووضعوا شرطين أساسيين لحصول دلالة أي كلام على مدلول معين:

الاول الوصول الى مواضعة لغوية محددة.

والثاني معرفة صفات وحالات وقصد المتكلم.

ومفاد الشرط الاول: أن اللغة ودلالة المفردات والتراكيب اللغوية على معنىً معين، مسألة انسانية تعاقدية اعتبارية، أو هي بتعبير آخر «مواضعة». وعلى ضوء هذا الشرط، شق المعتزلة طريقهم الى مقاصدهم. فبتقريرهم أن اللغة ظاهرة انسانية في انبثاقها و تكاملها، فتحوا لانفسم الباب امام دراسة الوحي دراسة انسانية. بينما لم يكن الاشاعرة على استعداد لاعتبار اللغة ظاهرة انسانية، والقبول بمؤديات هذا الاعتبار.

فحين نقول: إن اللغة ظاهرة انسانية، وان الانسان، هو الذي يضع العلاقة بين الاسم و المسمى، لابد من القول: إن الاسماء انما تبتكر للمسميات المتوفرة في حياة الانسان، والتي يعرفها الانسان. فهو يضع الاسماء للاشياء التي له علم ومعرفة بها وبوجودها، ولا شك أن مثل هذه المسميات محدودة ومتغيرة.

وتأسيساً على هذا، اذا سلمنا بأن الله يتكلم بلغة البشر، فلن يكون بد من القول بأن الوحي يتحدد بالمفاهيم الانسانية ويتحجم بأحجامها. ومعنى هذا أن الوحي ليس سوى المفاهيم الانسانية، وليس له من محتوى إلاّ ويمكن استخلاصه بالعقل. وهذا ما كان يجتنبه الاشاعرة أشد الاجتناب، لانهم يرون المسألة بشكل آخر. فالوحي عندهم هو «تقرير الله عن نفسه». ولا يمكن لمضمون هذا التقرير ان يكون معلوماً للبشر قبل نزوله إليهم(١٥). ولم يكن

اصرار الاشاعرة على الكلام النفسي الالهي القديم، واعتقادهم بأن التكلم صفة ذاتية لله تعالى، وليست صفة فعلية، إلاّ من أجل التخلص من القول بانسانوية المضامين التي جاء بها الوحي.

وعلى كل حال، فان اول شروط دلالة الكلام عند المعتزلة، هو وجود المواضعة والتعاقد البشري القبلي للربط بين الاسماء والمسميات.

والشرط الثاني: معرفة صفات وحالات ومقاصد المتكلم. وقد كان القاضي عبد الجبار يؤكد في مؤلفاته على حالات المتكلم تارة، ويتطرق لصفاته تارة اخرى، ويسهب في الحديث عن مقاصده تارة ثالثة، واحياناً يجمع كل هذه الخصائص في مكان واحد. ففي مستهل كتاب «متشابه القرآن» نراه يتحدث عن صفات المتكلم(١٦). وفي المغني يتطرق لصفاته ومقاصده. ويؤكد في هذا الكتاب أن الخبر يدل على المخبر عنه، في حالة قصد الاخبار، وفي حالة علمنا بصفات المخبر، وبدون هذين الشرطين، لا يمكن استخلاص دلالة معينة من الخبر(١٧). فمن الممكن أن يطلق الانسان عبارة خبرية لكنه لا يقصد الاخبار. لذلك ينبغي لحصول الدلالة، إحراز أن المتكلم يقصد الاخبار. ومثل هذا الاحراز يقتضي المعرفة بصفات وحالات المتكلم. وطبقاً لهذه المنهجية، لا تكون لكلام الله دلالة إلاّ بعد معرفة مقاصده، ومراميه. وهذه لا تتحقق إلاّ بمعرفة التوحيد والعدل وباقي الصفات الالهية.

يقول القاضي عبد الجبار في شرح نظريته: إن المتكلم من الممكن ان يتحدث باشكال مختلفة. فقد يلهج بما حفظه كالببغاء، أو قد يتكلم بدون أي قصد أو نية واعية، كمن يتحدث في منامه. وفي هاتين الحالتين لا تكون للكلام دلالة. فالدلالة تتحقق عندما يتيقن المتلقي من أن المتكلم جاد في حديثه ولا يمزح، واذا تحدث مخبراً عن شيءٍ فهو يقصد الاخبار حقيقة، واذا تحدث بصيغة الامر، فهو يريد الامر فعلاً، دون حالات التمني والرجاء. فالقاضي يرى ان حصول الدلالة يرتكز على هذه المقدمات، لذلك ينبغي اجتياز الكلام الى

المتكلم[١٨]. وهو يعتقد بضرورة النظر الى الكلام كفعل يصدر عن الفاعل، فكما ينبغي معرفة صفات وحالات الفاعل حينما نريد معرفة سياق صدور الفعل عنه، كذلك يجب معرفة صفات وحالات القائل لفهم سياق صدور القول عنه[١٩].

ويستكمل القاضي نظريته بقضية اخرى، هي ان قصد وصفات الانسان المتكلم يتم تشخيصها «بالاضطرار»[٢٠]، بينما لا سبيل الى تشخيص قصد وصفات الله تعالى بالعقل. ويريد بـ «الاضطرار» هنا أن الوسيلة لمعرفة صفات ومقاصد البشر، هي الحياة الاجتماعية والعلاقات الانسانية ومعرفة الاشخاص ببعضهم؛ فهو يرى ان خبراتنا حول الأفراد، ومعرفتنا بطبيعة الشخص الفلاني وعاداته وثقافته وردود فعله تجاه الاحداث المختلفة، تتوفر لنا بفضل علاقاتنا به وتجاربنا التي نخوضها معه. فالقاضي عبدالجبار، بعد أن يدرس آلية حصول مثل هذه المعارف يفرق بين عالم الانسان وعالم الالوهية، ليقول: إن المعرفة بالله وصفاته وغاياته لا يمكن ان تتأتى عبر مثل هذه التجارب، ولا سبيل اليها إلاّ بواسطة العقل. لذا ينبغي أولاً أن نعرف بواسطة العقل، ما هي صفات الله، وما يصدق عليه وما لا يصدق عليه، فمثلاً هل يمكن ان يمزح في كلامه أم لا؟ وهل من الممكن أن تصدر عنه عبارة خبرية، ولكنه لا يقصد منها الاخبار؟ وهل يعقل أن يتكلم بالمجاز؟ وهل من المحتمل أن يكلّف بأكثر من طاقة الانسان؟ وهل من الممكن أن يكذب؟ وما الى ذلك من الاسئلة[٢١]. فمن رأي القاضي عبد الجبار أنه ينبغي أولاً التعرف بمناهج عقلية على صفات الله ومعايير فعله في عالم الوجود، كخطوة أولى ضرورية جداً لفهم الكلام الالهي. فبهذه الطريقة فقط، وبمعرفة أن الله حكيم وعادل، يمكن فهم كلماته في القرآن الكريم، واعتبار ظواهر الآيات قناة سالكة الى معرفة المعاني .

يعتقد المعتزلة أن دلالة كلام الله على مقاصده، هي المرتبة الثالثة من مراتب المعرفة الدينية. فهم يصنفون المعرفة الدينية الى ثلاث مراحل، ويستخلصون كل مرتبة من التي سبقتها. فالمرتبة الاولى من المعرفة هي من

سنخ المعرفة الوجوبية. أي بمجرد حصول الدال، تحصل الدلالة على المدلول بشكل حتمي وواجب. والمعرفة بخالق العالم نموذج لهذا اللون من المعرفة. بمعنى ان العالم من فعل الله، والفعل يدل بالضرورة على فاعله. وكذلك دلالة عالم الوجود على الصفات الالهية الثلاث؛ العلم والقدرة والحياة. فمجرد وجود العالم يكفي للدلالة على قدرة الباري عزوجل، وعلمه وحياته. كل هذه بمنزلة المرتبة الاولى من المعرفة الدينية، وهي متقدمة منطقياً على كل معرفة دينية.

والمرتبة الثالثة من المعرفة الدينية، هي تلك التي تتأتى من دلالة اللفظ على معناه، وحصول هذا النمط من المعرفة قائم على حصول المرتبتين السابقتين. وبهذه الطريقة يتوفر التناغم والانسجام بين اسس فقه اللغة لدى المعتزلة، وبين أسسهم في المعرفة، مما يشكل أساس تفاسيرهم العقلانية للوحي.

ومن الواضح جداً أن ضرورة المعرفة العقلية بالله وصفاته لفهم مقاصده وغاياته من الوحي، وكذلك نظرية المعتزلة حول الدلالة، هي بمثابة القبليات التي يتوفر عليها هؤلاء المتكلمون، والتي يجب أن تؤخذ بنظر الاعتبار عند دراسة آرائهم في تفسير القرآن الكريم.

قبليات ابن رشد

لابن رشد قبليات ومفترضات أولية عديدة، تعتبر المقدمة التي يعتمدها في تفسير الكتاب والسنة. وقد فصّل القول في هذا المجال في كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

في زمن ابن رشد، شغلت الساحة الفكرية الاسلامية قضيتان رئيسيتان هما؛ هل يجوز استخدام المنطق والفلسفة لفهم وتفسير الدين أم لا؟ ومن هم الذين يمكن تكفيرهم، ومن هم الذين لا يمكن تكفيرهم؟ وقد حرر ابن رشد كتابه «فصل المقال» ليدلي برأيه حول هاتين المسألتين. وكان يذعن أن الشريعة

والحكمة (الفلسفة) ظاهرتان منفصلتان، تستند احداهما الى الوحي، والاخرى الى العقل والتفلسف. ويقصد ابن رشد بالشريعة «ما يجب الاعتقاد به، وما يجب العمل به». فالشريعة هي مجموعة الدساتير الالهية، التي تتضمن ما يجب الاعتقاد به الى جانب ما ينبغي العمل به. فالله عزوجل حدد للانسان ما يجب أن يعتقده ويؤمن به مثلما حدد له السلوك الذي يجب أن ينتهجه. والذي يحاوله ابن رشد هو أن يبرهن على الاواصر والعلاقات بين ظاهرتي الشريعة والحكمة.

في البداية يناقش هذا الفيلسوف؛ هل تعاطي الفلسفة والمنطق، ممارسة محرمة، أم مباحة، أم واجبة، أمٍ مندوبة؟ ومن الواضح أنه يطرح هذا السؤال كانسان متشرع، لا بصفته فيلسوفاً. فالفيلسوف بما هو فيلسوف لا يعنى بقضايا الحرمة والاباحة و...الخ، وانما يهمه تحرّي الحقيقة والوصول اليها.

البعض كان يرى أن تعاطي الفلسفة والمنطق، ممارسة محرمة. وحجتهم في ذلك أن الفلسفة تفضي الى نتائج غير منسجمة مع العقائد الشرعية. وعلى المسلم أن يعتقد بما جاء به الكتاب والسنة. فالفلسفة من وجهة النظر هذه مقدمة للضلال والانحراف، لذلك ينبغي اجتنابها لأنها محرمة، وحرمتها تأتي من كونها مقدمة للحرام.

يجيب ابن رشد عن هذه الاشكالية، بأن الفلسفة هي أداة ينظر من خلالها الانسان نظرة اعمق واشمل لعالم الوجود، ويكتشف فيه الصانع المتعال، لذلك فان تعاطيها ليس غير محرم وحسب، بل هو واجب أو مستحب. ويشير في هذا المجال الى الآية: (فاعتبروا يا أولي الابصار) والآية: (أولم ينظروا في ملكوت السماوات والارض وما خلق الله من شيء) والآية: (ويتفكرون في خلق السماوات والارض)، ليقرر أن كل هذا الترغيب القرآني في التفكر والحكمة، إما أن يكون أمراً بفعل واجب أو مندوب. والنظر والاعتبار والتفكر هو معرفة الانسان بمجهول من خلال معلوماته السابقة. وليس هذا سوى القياس

المنطقي.فالقرآن يحث على النظر في الوجود عبر أداة القياس المنطقي او البرهان.

ويضيف ابن رشد أن من يريد معرفة الله، عليه أولاً التمكن من انواع البراهين. ولمعرفة البراهين يجب معرفة انواع القياسات كالجدل والمغالطة و...الخ. ومعرفة كل هذا تستلزم العلم باجزاء ومقدمات الأقيسة، كالمظنونات والمقبولات والمسلمات والمشهورات واليقينيات وما الى ذلك. ومجموع هذا لا يشكل إلاّ المنطق. اذن فالمنطق مما يدعو اليه القرآن باعتباره مقدمة للنظر والتفكر والاعتبار. ويوضح ابن رشد أن سبيل التوفر على هذه المعارف بالنسبة للمؤمن الذي يريد أن يعمل بقوانين الشرع فيما يخص العقيدة، هو التوفر على أدوات العمل بقوانين الشارع. ويضيف أن ما تعتبره الشريعة سلماً الى سعادة الانسان وفلاحه، هو المعرفة التفصيلية بالله وصفاته، وهذه المعرفة التفصيلية لا تتحقق إلاّ باستخدام أدواتها.

ولا ينفرد ابن رشد لوحده بمثل هذه العقيدة، بل يشاركه فيها كل من لهم توجهات فلسفية، ومن يعتبرون الايمان لوناً من ألوان المعرفة الفلسفية. يرى هؤلاء أن العمل الصالح أرضية تتفتح فيها الملكات الفاضلة، التي تُهيئ للانسان التوفر على تلك المعارف. والغاية النهائية من الشريعة هي الوصول الى تلك المعارف. وواضح أن هذه العقيدة تقوم في الطرف المناقض تماماً للرأي القائل بأن المنطق والفلسفة طرق تؤدي الى الضلال.

ويسوق ابن رشد مثالاً يقول فيه؛ أمرت الشريعة باستخدام آلة معينة ذات شروط خاصة لذبح الحيوانات التي يجوز أكلها، ومن هذه الشروط أن تكون الآلة حادة حتى لا يتعذب الحيوان. ويتساءل هل يجوز للانسان استخدام سكين أو سيف الكافر لهذا الغرض؟ ويجيب؛ نعم يجوز ذلك، إذ لم تشترط الشريعة أن تكون الآلة مما للمسلمين. ويستخلص من هذا المثال أنه على الرغم من أن المنطق والفلسفة ليست مما ابتكره المسلمون، بل وصلتهم من عالم آخر، ولكنها

أدوات لمعرفة الله، حث الشارع المقدس على استخدامها. لذلك فمن الجائز دون شك الانتفاع بها وتعاطيها.

وكلام ابن رشد هذا، الذي يفيد أن المنطق والفلسفة أدوات لتحصيل المعرفة التي أمر بها الشارع، يختلف عن قول القائلين بأن القرآن ذاته يعتمد اسلوباً فلسفياً في الطرح، ويتحدث بمنهجية فلسفية. وهوما ذهب اليه صدر المتألهين واتباعه، والعلامة الطباطبائي وانصاره في عصرنا الحديث.

ويرد ابن رشد على القائلين بأن استخدام القياس لو كان لازماً، لاستخدمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. بأن رسول الله لم يستخدم حتى القياس الفقهي، فلماذا يستخدمه الفقهاء في استنباطاتهم؟ ثم يضيف أن الآخرين (غير المسلمين) لو لم يكونوا قد ابتكروا الادوات المنطقية والفلسفية، لكان لزاماً علينا نحن المسلمين اصطناعها باعتبارها مقدمات للواجب. ثم يجيب عن القول بأن البعض يضلون بسبب تعاطيهم الفلسفة، وينحرفون الى معتقدات غير التي جاء بها الكتاب والسنة، بأن الكثير من الفقهاء يتملكهم الغرور والتهالك على الجاه والدنيا، نتيجة سمو شأوهم في علوم الفقه، فهل ينبغي تحريم الفقه؛ لأنه يؤدي الى صفات لا أخلاقية محرمة؟!

ويقسم ابن رشد الناس الى «عوام» و«خواص»، ويرى أن لكل منهم علمه الخاص. فالمفاهيم والاساليب المنطقية والفلسفية من علوم الخواص، ومما لا ينبغي انزاله الى مساحات العوام. وقدكان الفلاسفة في الماضي يراعون هذه المسألة بدقة، فلا يقبلون من التلامذة إلاّ الخواص؛ لأنهم يرون أن حمل أمانة الفلسفة، ليست مما يستطيعه كل انسان. وابن رشد يذهب الى أن ما يصلح للعوام من الناس، هو الكلام الخطابي والمواعظ وما الى ذلك، فما يؤمن به العوام عن طريق الخطب والمواعظ، هو ذاته ما يتوصل اليه الخواص بالبراهين والقياسات. فحقيقة أن «الله عالِم» على سبيل المثال، والتي يؤمن بها عامة الناس، ايماناً يستند الى المواعظ والخطب والجدل، هذه الحقيقة يبلغها العالم

عن طريق البراهين والادلة الفلسفية. ومع ذلك يرى ابن رشد أن اليقين البرهاني يختلف عن اليقين الدارج لدى عموم الناس، في أن الاول ينطوي على الكشف، بينما الثاني لا ينطوي على مثل هذا الكشف، إلاّ أن موضوع كلا اليقينين واحد. وعليه يذهب ابن رشد الى أن العقيدة التي تدعو اليها الشريعة، يمكن أن تحصل للانسان بثلاثة طرق هي: البرهان والخطابة والجدل.

ويزعم أن ما هو من الشريعة لا يتعارض أبداً مع البرهان. ويوضح هذه الفكرة قائلاً: إن موضوع البرهان قضية؛ إما أن الشريعة صامتة بشأنها، أو أن للشريعة رأيها فيها. ومن البين تماماً أن الحالة الاولى لا تتضمن أي تعارض. أما الحالة الثانية فانها تشتمل على فرعين؛ الاول أن يكون ظاهر الشريعة مطابقاً للبرهان، وهذا مما لا تعارض ولا اشكال فيه. والثاني أن يكون ظاهر الشريعة متناقضاً مع البرهان، وعندها يقتضي الامر تأويل الظاهر، ومعنى التأويل العدول عن المعنى الحقيقي للعبارة الى معناها المجازي، في نطاق قواعد واساليب اللغة العربية.

ويضيف؛ أننا اذا تأملنا في مجمل الشريعة فسنلاحظ فيها توجيهات الى مثل هذا التأويل الضروري. ويكتب في هذا الصدد: أن المسلمين مجمعون على أن حفظ ظواهر الشريعة ليس واجباً. وهذا الاجماع حاصل من خلال مشاهدتنا أن كل فرقة من فرق المسلمين تعدل عن ظواهر الشريعة في حالات خاصة. فاختلاف الاشاعرة عن المعتزلة لا يكمن في أن الاشاعرة ترفض التأويل، والمعتزلة لا ترفضه. وانما الاشاعرة تحدد دائرة التأويل في مجال ضيق جداً، بينما المعتزلة تجعله منفتحاً واسعاً.

بعدها يتطرق ابن رشد الى سبب وجود عبارات وجمل في الشريعة تحتاج الى العدول عن معناها الحقيقي الى معناها المجازي. فلماذا لم تأتِ ظواهر الشريعة في كل الحالات صريحة واضحة بحيث لا تستلزم التأويل؟ وهنا يأتي ابن رشد برأي أخذ به بعد ذلك علماء كبار كالغزالي، والطباطبائي؛ وخلاصة

الرأي: أن القرآن لو كان مقتصراً على الظواهر لما اشتمل على الكثير من المعاني الباطنية العميقة. ولو كانت معانيه مقتصرة على البواطن العميقة، لحرم عامة الناس من التواصل معه والانتهال من معينه. بينما القرآن كتاب ينتزع منه اهل الباطن معانيهم العميقة الصعبة، ويفهم منه أهل الظاهر، معانيه الظاهرية الملموسة. وبهذا يسلك من خلاله الجميع طريقهم الى الحقيقة، كل بقدر مؤهلاته ومواهبه.

ورغم أن ابن رشد يقول بضرورة تأويل ظاهر القرآن ليتطابق مع معطيات البرهان، إلاّ انه لا يغفل عن لقطة مهمة، هي أن الظاهر الذي ينبغي تأويله إذا كان مما يجمع عليه المسلمون عندها سيرتفع مجال التأويل. وهنا يتساءل؛ هل من الممكن أن يكون في الشريعة ما يناقض معطيات البراهين والادلة؟ وبعبارة اخرى هل من الممكن أن تتعارض الشريعة والادلة العقلية؟

يقول ابن رشد: إنه لمعالجة مثل هذه المشكلات، لا بد من إعادة النظر في البرهان، فمثل هذا التعارض، دليل على خلل في اوليات البرهان. فابن رشد يرى أن أصول الشريعة، كالتوحيد والنبوة والمعاد، مما يجمع عليه المسلمون. لكن هذا الاجماع انما يحصل بأن يتوصل اليه بعض المسلمين عن طريق البرهان، وبعضهم عن طريق الخطابة، وفريق ثالث يتوصل اليه عن طريق الجدل. فتكون تلك الاصول ما يجمع على الاعتقاد به كل المسلمين، رغم أن أهل البرهان يؤمنون بها بيقين معرفي، بينما أهل الجدل والخطابة لا يتوفرون على مثل هذه المعرفة. ويرى ابن رشد، أن أصول الشريعة مما يمكن ان يبلغه كل الناس إما عن طريق البرهان أو الجدل أو الخطابة.

البحوث التي قدمها هذا الرجل تدل على انه كان يحمل مقبولات قبلية يستخدمها للتعامل مع الوحي، من أجل فهمه. ومقبولاته كانت ذات طبيعة منطقية وفلسفية، وكانت سابقة لفهمه للوحي، وتمثل قبلياته كمفسر يريد شرح معاني الكتاب والسنة.

قبليات الغزالي

كانت للغزالي قبليات متعددة اثرت في نظرته الى الكتاب والسنة. وسنكتفي هنا بذكر واحدة من أهم قبلياته هذه. وهي المسألة التي يثيرها في بحوثه حول قضية «التكفي» في كتابه الموسوم «فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة». وهناك يقرر الغزالي أنه ليس بالامكان تكفير أي واحدة من الفرق الاسلامية التي تقر بنبوة الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم، بسبب وجهات نظرها المتفاوتة حول اسس العقيدة الاسلامية. وهو يقيم رأيه هذا على أساس أن كل واحدة من الفرق الاسلامية تشيد عقيدتها على نوع خاص من «الوجود». ولأن الجميع يتحدثون عن نوع من الوجود، فان أحداً منهم لا ينفي ما يثبته الآخرون. واختلاف الفرق الاسلامية ناشئ من اختلاف انواع الوجود. فالوجود ليس نوعاً واحداً، وانما يتوزع الى خمسة أقسام؛ فهنالك الوجود الذاتي والحسي والخيالي والعقلي والشبهي. لذلك ينبغي معرفة نوع الوجود الذي تقول به كل فرقة في كل واحد من معتقداتها. فمن الجائز أن ترفض فرقة ما، نوعاً من الوجود في اطار أصول الشريعة، وتتبنى نوعاً آخر من الوجود. اما الرفض المطلق فهو الرفض لكل انواع الوجود.

يقول الغزالي: إن الوجود الذاتي هو الخارج عن نطاق الحسر والعقل. والوجود الحسي هو المشهود في الحس فقط. أما الوجود الخيالي، فهو صورة المحسوسات عند غيابها عن الحس. والوجود العقلي هو الذي يدرك بالعقل وحسب. والوجود الشبهي هو في الواقع شبه الوجود وليس الوجود. ويعتقد الغزالي أن الوجود المخبر عنه في الشريعة متعدد الانماط. والكافر هو من يرفض كل هذه الانماط. أي أنه يكذّب الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم. أما إذا نسبت احدى الفرق أحد أنواع الوجود لعقيدة من العقائد الاسلامية، فهي فرقة مسلمة وليست كافرة. فالغزالي يرى أن من حق المسلم أن يرفض ببراهينه ظاهر القرآن، ويلتزم بنوع من الوجود غير الذي يبدو من

الظاهـر. والـذي لا يجـوز هـو نـبذ كـل انـواع الوجـود، والعـدول مـن الوجـود الى العدم.

فـنظرية الغـزالي إذن هـي أن بالامكـان فهـم الكـتاب والسـنة عـلى أسـاس خمسـة انـواع مـن الوجـود. وواضـح أن الكتاب والسـنة لا يفيدان مباشرة فرضية الوجودات الخمسة. وانما هي نتيجة فلسفية، وقبلية من قبليات الغزالي.

قبليات الطباطبائي

العلامة الطباطبائي أيضاً كان صاحب قبليات ومقبولات متعددة في فهمه للوحي وتفسيره للقرآن الكريم، سنتأتى على ذكر بعضها في هذا المجال.

في بداية تفسيره «الميزان»، يرفض الطباطبائي الاساليب التفسيرية التي جاء بها الصوفية وعلماء الكلام والفلاسفة والمحدثون، ثم يشرح منهجيته التفسيرية الخاصة.

يرفض الطباطبائي منهج المحدثين؛ لانهم يتوقفون عند ظواهر العبارات في الكتاب والسنة، ويعطلون العقل بجمودهم هذا. ويتساءل؛ كيف يمكن أن يؤمن الانسان بمعطيات العقل فيما يخص أصول العقيدة كالتوحيد والمعاد والنبوة، ويرفض أن يتجاوز الظاهر في فهمه للآيات القرآنية، ولا يكون على استعداد للغور في المعاني الاعمق عن طريق التعقل؟!

ويأخذ الطباطبائي على المتكلمين والفلاسفة أن منهجيتهم هي منهجية التطبيق وليس التفسير. ويشكل على المتصوفة بأنهم بسبب سيرهم الحثيث في بواطن الخلقة، واهتمامهم المقتصر على آيات الانفس، دون آيات الآفاق والنظر في ظاهر العالم، يركنون في فهمهم للقرآن الى الباطن، ويهملون المعاني التي يفيدها البناء اللغوي للقرآن. فالمتصوفة يبحثون فقط في المعاني التي لا تقع تحت متناول أيدى الجميع. والنتيجة هي أن العامة من الناس ستبقى محرومة من فهم معاني القرآن، كما سينفتح الباب على مصراعيه أمام التخرصات

العجيبة وتحت المعاني الباطنية الغريبة للقرآن، وظهور مزاعم شاذة لا يمكن التحقق من صحتها أو بطلانها بأي معيار من المعايير. لأن المعيار والمرجع الوحيد في هذا المجال، هو البناء اللغوي للقرآن، الذي يفقد قيمته تماماً في اساليب المتصوفة.

ثم يشير المرحوم الطباطبائي الى ظهور جماعة متأخرة من المفسرين لم يحبذوا مناهج المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة والمحدثين، واقترحوا منهجية جديدة للتفسير، تتلخص في أن ظواهر الآيات القرآنية متى ما تناقضت مع مسلمات العلم الحديث، ينبغي تأويلها، وفهمها بالشكل الذي ينسجم مع العلوم الحديثة. ويرى الطباطبائي أن هؤلاء أيضاً سلكوا طريقاً خاطئة؛ لأنهم سلّموا بشكل مطلق لمعطيات العلم، وارادوا تطبيق القرآن عليها. ويضيف أنهم تأثروا بالمدارس التجريبية والعلمية، ووجدوا ان بعض ظواهر النصوص الدينية كالعرش والكرسي واللوح والقلم، والتي لا يقرّها العلم الحديث، يجب أن تأول. كما ينبغي أن تفهم الحقائق التي لا سبيل للعلم اليها كالمعاد مثلاً، بشكل يتجانس والقوانين المادية. والطباطبائي يرفض طريقة هؤلاء، بسبب اتخاذهم العلم أساساً، ومحاولتهم إعادة تصميم المعاني القرآنية على مقاساته. ويقول: إن كل تلك المناهج التفسيرية تشترك في خلل واحد هو محاولة فرض المعطيات العلمية والفلسفية على القرآن. وهذا ما لا يصح أن يسمى تفسيراً، لأنه في الواقع تطبيق، وفيه تعتبر بعض المعاني القرآنية الحقيقية، مجازية، ويصار الى تأويل الكثير من التعابير القرآنية التي يقصدها القرآن فعلاً.

يقول العلامة الطباطبائي في كتابه «القرآن في الاسلام»: إن المفسر أمامه ثلاثة طرق فقط لتفسير القرآن:

١ ـ تفسير الآية لوحدها بما لديه من مقدمات علمية وغير علمية.

٢ ـ تفسير الآية بالروايات الواردة عن المعصوم في خصوصها.

٣ ـ تفسير الآية بالتدبر واستنطاق مجموعة الآيات الاخرى ذات العلاقة بها، بالاضافة الى ما يمكن الاستفادة منه من الروايات والاحاديث.

ويرى أن السبيل الاول مما لا يمكن التعويل عليه، لانه أشبه بالتفسير بالرأي. والسبيل الثاني سبيل محدود في مقابل حاجة غير محدودة، ويكتب «تستتبع ستة آلاف ونيف من الآيات القرآنية، المئات بل الآلاف من الاسئلة والاشكاليات العلمية والمعرفية، فمن اين ينبغي التوفر على أجوبة كل هذه الاسئلة والاشكالات؟ هل يتأتى ذلك بمراجعة الاحاديث؟ والحال أن ما يمكن تسميته بالاحاديث النبوية المروية عن طرق أهل السنة والجماعة، لا يتجاوز الـ ٢٥٠ حديثاً. والكثير منها احاديث ضعيفة وبعضها احاديث منكرة. أما احاديث اهل البيت عليهم السلام المروية عن طرق الشيعة، فرغم انها تبلغ الآلاف، ومنها أحاديث كثيرة موثوقة، ولكنها على كل حال لا تكفي للاجابة عن الاسئلة اللامتناهية، فضلاً عن أن بعض الآيات القرآنية لم ترد فيها أحاديث، لا عن طرق العامة ولا عن طرق الخاصة»(٢٢). وهكذا فإن الطريق الاصلح للتفسير هو حسب نظرية الطباطبائي، الطريق الثالث. ويكتب مبرهناً على صحة هذا الرأي (تفسير القرآن بالقرآن): «القرآن الكريم من ناحية، كتاب شمولي خالد، يخاطب الجميع، ويرشدهم الى مقاصده السامية، ويهديهم الى سبل الرشاد. وهو يتحدى الجميع، ويقرر أنه نور يضيئ كل شيء، ومثل هذا النور ينبغي أن لا يحتاج الى سواه في وضوحه هو». ويقول حول كون القرآن ليس من كلام البشر: «القرآن كلام متجانس، ليس فيه أي اختلاف، وإذا بدت بعض الاختلافات في القرآن، فانها سترتفع بقليل من التدبر في القرآن ذاته، ولو لم يكن كلام الله لما كان كذلك. ولو كان بحاجة الى سواه لاتضاح غاياته ومقاصده، لما كان حجة تامة. فاذا وجد أحد المعارضين في القرآن اختلافاً ظاهرياً، لا يمكن رفعه بدلالة العبارات القرآنية ذاتها، وانما ينبغي استخدام ما هو غير قرآني لذلك، كأن يتحدث النبي بما يرفع هذا الاختلاف من دون أي

ارتكاز على عبارات قرآنية، فان ذلك الشخص المعارض لن يقتنع بالجواب، لأنه لا يؤمن بعصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصدقه. وبعبارة اخرى فان رفع الاختلاف من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبدون شاهد لفظي من القرآن، لا ينفع إلاّ المعتقدين بنبوة وعصمة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم، والحال أن الآية الكريمة (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا)تخاطب معارضي الدعوة الاسلامية، وغير المؤمنين بنبوة وعصمة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. ممن لا يقتنعون بأقواله من دون شاهد قرآني. ومن ناحية اخرى، فان القرآن ذاته هو الذي يمنح التفسير النبوي حجيته، والرسول هو الذي يمنح تفسير اهل البيت عليهم السلام حجيته».

والنتيجة هي أن آيات القرآن الكريم تفسرها أيات اخرى، وموقع الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم واهل البيت عليهم السلام من القرآن، موقع المعلمين المعصومين الذين لا يخطئون، فتفسيرهم بلا شك يتطابق مع التفسير الحاصل من تفسير الآيات القرآنية ببعضها».

والآن يجب أن نتساءل عن الطريق الذي سلكه العلامة الطباطبائي بعد أن رفض مناهج الآخرين، وعمل بتفسير القرآن بالقرآن. فهل كانت له مقبولاته وقبلياته ومقدماته ومسلماته الاولية، أم أنه لم يستخدم أي قبليات في عملية التفسير؟

في كتاب «القرآن في الاسلام» يتطرق السيد الطباطبائي لاصل النبوة، وهناك يذكر مجموعة أسس ومبادئ، يمكن أن تمثل تصوراته حول قضية الوحي، وبالتالي فهي بشكل أو بآخر قبلياته ومقبولاته لفهم الكتاب والسنة، وبزعمنا أن جميع بحوثه في تفسير الميزان ترتكز على هذه القبليات.

وفيما يلي خلاصة مختارة لهذه القبليات من كتاب «القرآن في الاسلام»:

١ . لحياة البشر، كليات وجزئيات. والقرآن الكريم يتعرض لكليات الحياة البشرية.

٢ . ليس للانسان في حياته من هدف سوى السعادة والفلاح (والسعادة غاية يطلبها الانسان ويتعشقها من الصميم، وتندرج في نطاقها مفاهيم كثيرة من قبيل الحرية والرفاه وسعة العيش وغير ذلك).

٣ . يتركز نشاط الانسان في الحياة على بلوغ السعادة والفلاح، سواء كان مصيباً في تشخيصه للسعادة الحقيقية أم لا.

٤ . لا يمكن أن تكون نشاطات الانسان في الحياة بدون برامج وخطط. فكل انسان، هو بالنسبة لشؤونه الخاصة، بمثابة بلاد مترامية، تتحدد نشاطات أهاليها بقوانين وتقاليد معينة وكل من يعمل فى تلك البلاد، يتحتم عليه أن يطابق أعماله مع القوانين التي ينبغي مراعاتها هناك.

٥ . تناظر النشاطات الاجتماعية، النشاطات الفردية للانسان، ولابد دائماً من تقاليد وقوانين تقرّها الاكثرية ويسري مفعولها وحكمها في المجتمع، وبغير ذلك تتفسخ أوصال المجتمع وتعم الفوضى خلال فترة وجيزة.

٦ . أفضل وارسخ نظام للحياة، هو الذي تهدي اليه خلقة الانسان، وليس ما تمليه العواطف والمشاعر الآنية للفرد أو المجتمع. واذا دققنا فى أي جزء من اجزاء الخلقة، وجدناه ذا هدف وغاية معينة يتجه نحوها، من اول يوم لخلقته، ويسير صوبها عبر أقرب وافضل طريق ممكن. وهو يتسلح في داخله وخارجه بكل ما يحتاج اليه في طريقه، مما يتناسب والغاية المخلوق لاجلها، ويعينه على نشاطاته المختلفة.

٧ . كل انواع المخلوقات التي تشكل عالم المشهودات، محكومة بهذه القاعدة الكلية، وليس ثمة مبرر لأن يكون الانسان شاذاً عنها. بل ان المواهب التي يتمتع بها الانسان خير دليل على أن الانسان كسائر الأنواع المخلوقة، له هدفه الذي يضمن سعادته ويتناسب مع مؤهلاته الذاتية.

٨ ـ بناءً على ما مرّ، تكون خلقة الانسان، وكذلك خلقة العالم الذي يكتنف الانسان، أفضل من يهدي الانسان صوب سعادته الحقيقية، ومنها تنبع أفضل واسمى وأخلد المواضعات التي تضمن للانسان السعادة اذا ما عمل بها.

٩ ـ يشتمل القرآن الكريم على الاهداف التامة للانسانية، وهو يطرحها بأكمل وجه لها؛ لان هدف الانسانية المتسم بالواقعية، يتمثل في النظرة الكونية المتماسكة، واتباع الاساليب الاخلاقية المنسجمة مع تلك النظرة الكونية. وهذا ما يقدمه القرآن الكريم بأتم اشكاله.

١٠ ـ إن النص الذي يعد متكاملاً وشاملاً في تبيانه لغاية معينة، لا يمكن تحديد زمان معين لصحته وقيمته، والقرآن الكريم يقدم اطروحته بشكل كامل لا ينقصه شيء، لذلك فهو مناسب لكل زمان ومكان.

١١ ـ المعارف العقيدية في الاسلام حقائق خالصة، والمناهج الاخلاقية والسلوكية، هي في الواقع النتائج الطبيعية لتلك الحقائق، لذلك فهي غير خاضعة لزمن محدد، ولا يبليها تعاقب السنين والقرون(٢٣).

هذه الاسس والمقبولات التي تمثل تصور العلامة الطباطبائي عن الوحي والنبوة والقرآن، هي في الواقع قبلياته التي يتصل بعضها بعلم الانسان، وبعضها بعلم الاجتماع، وبعضها بالفلسفة، وبعضها بالاخلاق. ومعنى ذلك أن الطباطبائي يتحرك صوب تفسير القرآن برؤىً خاصة عن الفلسفة والانسان والمجتمع والتاريخ والاخلاق. وبدون هذه القبليات ما كان اسلوبه في تفسير القرآن بالقرآن ليؤتي ثماره بالشكل المطلوب.

قبليات المتصوفة

القول بوجود ظاهر وباطن للقرآن الكريم، من القبليات المهمة التي توفر عليها المتصوفة في فهمهم للوحي. فهم يزعمون أن للقرآن ظاهراً وباطناً. ويمكن هنا تشبيه الظاهر بالقشور، والباطن باللباب. وما يبدو من ظاهر

الآيات والمفردات القرآنية، يتضح بالتعمق والتأمل، أن له معنى خفياً أعمق. وبمزيد من التعمق يتضح أن هنالك معنىً اكثر عمقاً. وتختلف الآراء في مقدار التعمق الممكن والمعاني التي يمكن استخلاصها منه. ففي بعض الاقوال، أن هنالك للقرآن سبعة أبطن أو سبعين بطناً. والبعض قال ان العدد سبعة يفيد الكثرة فقط، ولا يعني التحديد الدقيق لعدد المعاني.

ولكن كيف يمكن ان نفهم هذه المعاني الظاهرة والباطنية للقرآن؟

يسوق المرحوم الطباطبائي في كتاب «القرآن في الاسلام» الذي يضمنه منهجه التفسيري، مثالاً من آية قرآنية معينة ليشرح معانيها الظاهرية والباطنية. تقول الآية الكريمة (**واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً**)(٢٤). فظاهر الآية النهي عن عبادة الاوثان، كما قال تعالى (**واجتنبوا الرجس من الاوثان**)(٢٥). ولكن التأمل والتدقيق يدلنا على ان السبب في النهي عن عبادة الاوثان، هو الخضوع والتذلل لغير الله، مما لا يقصر المسألة على الاوثان. ومن ذلك ان الباري عزوجل يصف اتباع الشيطان بالعبادة في قوله: (**ألم أعهد اليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان**)(٢٦). وبتحليل آخر للآية يظهر أن لا فرق في الخضوع المرفوض بين ما سوى الانسان، والانسان ذاته. فكما ينبغي ان لا يطاع الغير في معصية الله، يجب أن لا تطاع الميول النفسية في معصيته. وهذا ما اشارت اليه الآية (**أفرأيت من اتخذ إلهه هواه**)(٢٧). وبالغور اكثر في اعماق المعنى، نجد أنه ينبغي أساساً عدم الانشغال بما سوى الله، وعدم الغفلة عنه على نحو مطلق، فالتوجه الخالص اليه هو في الواقع توحيد من كل ألوان الشرك والخضوع والتذلل لغيره، وهذا هو روح الايمان والعبادة. فالقرآن يقول (**ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس**) الى قوله تعالى (**أولئك هم الغافلون**)(٢٨). وهكذا فمن الآية الكريمة (**ولا تشركوا به شيئاً**) تستفاد حرمة عبادة الاصنام أولاً. وبنظرة أوسع وأعمق يستفاد أن على الانسان أن لا يخضع لغيره بغير اذن الله. وبنظرة اوسع أيضاً يستفاد أن الانسان يجب أن لا يتبع حتى اهواءه

ونزعاته، وبنظرة اكثر عمقاً نستنتج أن المطلوب من الانسان عدم الغفلة مطلقاً عن الله أو الانشغال بغيره. وبهذا نرى للقرآن معنىً صريحاً واضحاً، يتلوه معنىً أعمق واوسع يمكن الوصول اليه بالتأمل والتدقيق. وثمة معنىً ثالث اوسع أيضاً واشمل وأعمق، وهكذا تتوالى المعاني التي تسري في كل اجزاء وآيات القرآن الكريم. وبهذا يتضح مراد الحديث النبوي المأثور الذي ترويه كتب الحديث والتفسير: «إن للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً الى سبعة أبطن»(٢٩). وظواهر وبواطن القرآن كلها مقصودة في الكلام، وتقع بالنسبة لبعضها على شكل طولي، وليس على شكل عرضي فلا المعنى الظاهري ينفي المعنى الباطني، ولا المقصود بالباطن يناهض ما يراد من الظاهر(٣٠).

وكما يبدو من شروح الطباطبائي فإنه يعتبر التأمل والتحليل، الاسلوب الصحيح للانتقال من المعنى الظاهر الى المعاني المستبطنة. وابن عربي أيضاً يذكر في المجلد الاول من «الفتوحات المكية» اسلوب انتقال المفسر من المعاني الظاهرية الى المعاني الباطنية. ويقول حول السؤال عن سبب تسمية المعاني التي يستمدها الباطنيون من الآيات، بـ «الاشارات» وليس «التفاسير»: إن الباطنيين كانوا يسمونها اشارات لخوفهم من أهل الظاهر والسطحيين والفقهاء..فهؤلاء فراعنة أهل الحق، فكما كان لموسى فرعونه الذي هو فرعون مصر، هنالك فراعنة ابتلي بهم الباطنيون.

ثم يستند الى الآية (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم) ليبين كيفية فهم المعاني الباطنة ويكتب «فكل أية مُنزلة لها وجهان: وجه يرونه في نفوسهم ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم فيسمون ما يرونه في نفوسهم اشارات»(٣١). يريد ابن عربي ان يقول: إن المفسر اذا فهم من الآية (ولا تشركوا به شيئاً) أنها تأمر بعدم الانشغال بأي شيء ما عدا الله. استنتج من تعبير الحياة في القرآن الحياة الملكوتية، بالرغم من أن ظاهرها يدل على الحياة الدنيوية، أو اذا فهم من «اليد» و«القلم» وامثال ذلك مما ينسب الى الله عزوجل معاني

ملكوتية سامية، فانه لا يخلص الى كل ذلك عن طريق الكلمات والعبارات والظواهر، وانما يستمده بواسطة الشهود الباطني. فكأنه يشهد أولاً المعاني الباطنية، ثم يفهم هذه المعاني من الآيات والعبارات القرآنية، فتكون بداية الفهم نابعة من الداخل وليست وافدة من الخارج. وبعبارة اخرى فان باطن هؤلاء المفسرين يلقي باسقاطاته على الكلمات والجمل فتكتسب معاني خاصة. وواضح فى هذه النظرية، ان البناء اللغوي للقراءة لا يمثل المنطلق الى المعاني القرآنية. بل هي النظرية التي عالج في ضوئها المتصوفة حتى مسألة «الوحي النبوي». حيث قالوا: إن الوحي ليس سوى التجسيد اللفظي للحقائق التي يجدها الرسول في داخله. وهذا ما يذهب اليه صدر المتألهين في «مفاتيح الغيب».

والواقع ان القول بأن أصل الكلام الالهي الذي يتنزل على الانبياء والاولياء، ليس من سنخ الكلمات والعبارات الدارجة، هو اطروحة حاسمة بالنسبة للاديان السماوية. والذي يهمنا هو ان تفسير الوحي بالاسلوب الذي يفترض وجود معان باطنة للقرآن، يعتمد على قبليات خاصة، لاحظنا نموذجاً منها في نظرية ابن عربي، وهي نظرية تسبق عملية التفسير، وتستند الى عناصر عديدة من علم الانسان والعلوم الاخرى، تعد جميعها مقبولات ومفترضات قبلية لابن عربي ـ المفسر.

الهوامش

(١) سورة آل عمران، الآية ١٩٢.

(٢) وردت البدعة هنا بمعناها السلبي المذموم، وفي ادوار لاحقة تم تقسيم البدعة الى خمسة انواع مختلفة هي: البدعة المحرمة، والبدعة الواجبة والمستحبة، والمكروهة، والمباحة. وقد شرح الشاطبي في كتابه الاعتصام، والتركماني في كتاب اللمع انواع البدع. وورد في مقدمة كتاب اللمع التي وضعها أحد المستشرقين معجم مفيد بالكتب التي تناولت قضية البدعة.

(٣) سورة الحشر، الآية ٧.

(٤) سورة النور، الآية ٦٣.

(٥) سورة النساء، الآية ٨٣.

(٦) سورة الشورى، الآية ١٠.

(٧) سورة النجم، الآية ٤.

(٨) سورة يونس، الآية ١٥.

(٩) سورة النور، الآية ٥١.

(١٠) من الأمثلة على ذلك، يمكن ذكر إشكالية رؤية الله في يوم القيامة. فالمعتزلة ترفض امكانية رؤية الباري عزوجل حتى في يوم القيامة والعالم الآخر. بينما يرى أهل الحديث أن رؤية الله في يوم القيامة ممكنة بشهادة آيات قرآنية من قبيل (وجوه يومئذ ناضرة الى ربّها ناظرة). ويضيفون أنه لا يوجد أي دليل ديني على استحالة رؤية الباري بالعين في الآخرة، بل ان ظاهر الآيات يشير الى امكانية رؤية الله رأي العين. وقد قال البعض: إن المراد بالرؤية هي الرؤية القلبية والشهودية، لكن الاشاعرة اصروا على أن مراد الآية هي الرؤية بالعين. وكانوا يردون على المعتزلة القائلين باستحالة ذلك عقلا، بأن هذه المسائل لا تخضع لسلطان وقوانين العقل أساساً، ولا سبيل للعقل إليها. وقادت هذه المساجلات الى أن يطرح الاشاعرة نظرياتهم حول حقيقة الرؤية، ويبحثوا في آلية رؤية الاشياء وشروطها ومقدماتها. وقد تثير مثل هذه البحوث العلمية الطبيعية استغراب القارئ حين يلاحظها في الكتب الكلامية، وتدعوه الى التساؤل عن سبب وجودها في أسفار العقيدة. لكنه بقليل من التدقيق سينتبه الى علاقتها بالقضايا العقيدية، فهي مقدمات لازمة لنهوض الانظمة العقائدية بشكل متين مستدل. ومؤلفو تلك الكتب يقدمون فرضيات مختلفة حول حقيقة الرؤية. ففي حين يقول معارضوهم: إن رؤية الله تستحيل على الانسان لأنه ليس جسماً، يتساءل الاشاعرة: وهل شرط كل رؤية أن يكون المرئي جسماً؟ ويخوضون في بحوث مطوّلة يخلصون منها الى ان كون الشيء جسماً ليس شرطا

لامكانية رؤيته. وقد أفضت هذه الاشكاليات الى اشكاليات كلامية اخرى من قبيل قضايا الجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ وما الى ذلك من البحوث الكلامية القائمة على بحوث غير كلامية.

(١١) المغني في ابواب التوحيد والعدل، تحقيق وتصحيح: طه حسين وابراهيم مدكور، مصر، سنة ١٩٦٠، ٦: ٣٥٤.

(١٢) المصدر نفسه، ٤: ١٧٤ - ١٧٥.

(١٣) قدم الشهرستاني في كتاب «نهاية الاقدام على علم الكلام» بحثاً مسهباً حول معنى الكلام النفسي ومبررات ذهاب الاشاعرة الى القول به.

(١٤) الاشعري، ابو الحسن. مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٦٩، منشورات مكتبة النهضة المصرية، ج٢ ص ٢٦٠ - ٢٦٩.

(١٥) في اطار هذه العقيدة الاشعرية، يطرح سؤال مهم حول العلاقة بين الكلام النفسي الالهي القديم الذي يقول به الاشاعرة، والعقيدة المسيحية حول «الوحي العيسوي». ففي العقيدة المسيحية ان الوحي العيسوي هو إخبار الباري عن نفسه. وطبقاً لهذا المعتقد، فان الله يكشف بواسطة الوحي عن سر ومضمون خفي لم يكن للانسان علم به من قبل، ولا يعرض مسميات ومفاهيم يستطيع البشر الوصول اليها بعقله. فبعد ان اكتسب اللاهوت المسيحي صبغة الفلسفة الارسطية. ظهرت في المسيحية عقائد قريبة من عقائد الاعتزال، وصار من الممكن فهم الوحي في ضوء العقل والمعطيات الانسانية.

(١٦) راجع مقدمة «متشابه القرآن» للقاضي عبد الجبار.

(١٧) المغني في ابواب التوحيد والعدل، تحقيق وتصحيح طه حسين وابراهيم مدكور، مصر، ١٩٦٠م، ٥: ص ١٦٣ - ١٦٥.

(١٨) يبدو ان آراء القاضي عبد الجبار بخصوص مقدمات واسلوب فهم النصوص وتفسيرها ذات طبيعة تؤهلها للمقارنة بآراء منظرين من قبيل «دلتاي» و«شليرماخر»، الذين وضعوا «الهرمنيوطيقا الجديدة». فما قال به القاضي عبدالجبار من اجتياز الكلام للوصول الى المتكلم، ودراسة الكلام كظاهرة ضمن الظروف التاريخية، يشبه الى حد كبير ما ذهب اليه هذان المفكران.

(١٩) بعد ذلك نضّج علماء الاصول رأي القاضي عبد الجبار هذا. فطرحوا بحثاً تحت عنوان «الدلالة التصديقية» التي تعني أن مدلول الكلام ليس سوى ما يمكن تسميته بمراد المتكلم، وليس ما ينطبع في ذهن المستمع من المعاني. ويرى الاصوليون ان على المستمع أن يحرز مسبقاً أربعة شروط لتكون للكلام دلالة: الاول هو ان يكون المتكلم في موضع البيان والافادة. والثاني احراز ان يكون المتكلم جاداً وليس هازلاً. فمن الممكن أن يتكلم الانسان

ليفيد أو يقرر شيئاً، ولكنه يفعل ذلك من باب الهزل والمزاح. والشرط الثاني ان يطمئن المستمع الى ان المتكلم يقصد كلامه. فحين يقول على سبيل المثال: إن السماء زرقاء، فهو يرمي الى المعنى الظاهري لهذه العبارة. والرابع هو احراز ان المتكلم لم يأت بقرينة تدل على خلاف ما يرمي اليه من كلامه. فالاصوليون يعتقدون أنه ما لم تحرز هذه الامور الاربعة، لا تتحقق الدلالة التصديقية، أي دلالة الكلام على قصد المتكلم. ويقول بعض علماء الاصول، ومنهم محمد رضا المظفر في «مباحث ألفاظ الاصول»: إن الاهتمام بالدلالة التصديقية وشروطها من ابتكارات نصير الدين الطوسي، ولكن يبدو أن القاضي عبد الجبار كان أول من تناول هذه المسألة بشكل مدون.

(٢٠) المغني في ابواب التوحيد والعدل، مصدر سابق، ج ١٥: ص ١٦٢ - ١٦٦.

(٢١) قضية ما يصدق على الله فعله وما لا يصدق عليه فعله، من القضايا التي اختلف بشأنها الاشاعرة والمعتزلة اختلافاً عميقاً. وقد تناول المسألة أبو حامد الغزالي بشكل مفصل وممتع في القطب الثالث من كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد».

(٢٢) القرآن في الاسلام. ص ٧٤ ـ ٨٠.

(٢٣) المصدر السابق. ص ١١، وص ٢٦.

(٢٤) سورة النساء، الآية ٣٦.

(٢٥) سورة الحج، الآية ٣٠.

(٢٦) سورة يس، الآية ٦٠.

(٢٧) سورة الجاثية، الآية ٢٣.

(٢٨) سورة الاعراف، الآية ١٧٩.

(٢٩) تفسير الصافي ـ المقدمة، ص ٨، وسفينة البحار ـ مادة بطن.

(٣٠) القرآن في الاسلام. ص ٣٠ ـ ٣١.

(٣١) الفتوحات المكية.

الهرمنيوطيقا:
المقتضيات والنتائج

د. احمد بهشتي*

*كتاب نقد، ع ٥، ٦. قضايا اسلامية معاصرة، ع ٦.

تتوزع المادة في هذه الدراسة الى قسمين رئيسين:

يبحث القسم الاول الآراء المختلفة لعلماء الهرمنيوطيقا، ويستعرض عدة نظريات هرمنيوطيقية، يستكنه الاختلاف والتضارب فيها على صعوبة الحديث عن شروط ونتائج واضحة للهرمنيوطيقا.

ويختص القسم الثاني بنقد ودراسة احد الكتب التي تناولت موضوع الهرمنيوطيقا، وهناك سنفصل القول فيما تقتضيه الهرمنيوطيقا من اساليب وتبعات لا يمكن قبولها من الناحية العلمية. وهذه المقتضيات باختصار:

١. الدور والتسلسل الحقيقي (الباطل)، في مقابل الدور والتسلسل الهرمنيوطيقي.

٢ . النسبية، في مقابل اليقين.

٣ . التطبيق والتأويل، في مقابل التفسير.

٤ . تحميل تطلعات وميول المفسر على النص.

وسيتضح في هذه الدراسة ان ليس كل نصّ بحاجة الى تفسير، بل ان ملاك الحاجة الى تفسير وضوح أو عدم وضوح النص. فعن طريق ظواهر النص التي تكون عادة واضحة، ومفهومة، يتسنى معرفة المعنى المركزي للنص (البؤرة)، ثم يمكن تفسير العبارات غير الواضحة عن طريق الشواهد والقرائن الخارجية. ولأن التفسير عملية اجتهادية، فقد تبرز اختلافات بين هذا المفسر وذاك. ورغم ان هذه الاختلافات يسيرة وبسيطة، إلاّ ان بالامكان اجتنابها عبر التدقيق في قواعد وضوابط التفسير(١).

لا شك ان لعلم التفسير علاقة وثيقة بعملية فهم النصوص. ولكن هل يقتصر التفسير على هذا الفهم، أم أن له دائرته الاوسع ؟ وهل كل نص بحاجة الى تفسير ؟ واذا كان التفسير ضروريا، فما هو مفتاحه والمدخل اليه؟

البعض يقول ان : «علم التفسير، هو ذلك العلم التقليدي الذي يهمه فهم النصوص»(٢) ولهذا ترجموا الهرمنيوطيقا الى علم التفسير(٣).

والبعض اعتبر مفردة الهرمنيوطيقا مشتملة على ثلاث مراحل؛ ١ . العلامة، ٢ ـ الرسالة، او النص الذي يحتاج الى تفسير، ٣ ـ المفسر أو واسطة التفسير. والبعض يرى هذه المفردة (التفسير) تنطوي حتى على التساؤلات العقلية التالية:

١ . ما هي ماهية النص؟

٢ . ما معنى فهم النص ؟

٣ . كيف يتحدد الفهم والتفسير عن طريق قبليات ومعتقدات مخاطبي تفسير النص(٤)؟

يرى (غادامر) في كتابه «الحقيقة والمنهج» ان «الوعي التفسيري يكتسب مساحة واسعة جداً تفوق حتى مساحة الوعي الجمالي»،ويذهب الى القول بأن «علم التفسير يجب ان يُعرّف بالشكل الذي يستوعب الوعي الفني أيضاً. وينبغي ان يعتبر الفهم جزءاً من مسار تحقق المعنى، اذ يتشكل فيه معنى المعطيات الجمالية والعلمية، ويتحرك صوب كماله.. وهو علم يتجاوز بمراحل كبيرة غايته العملية المتمثلة بتسهيل فهم النصوص الادبية. وكذلك الامر بالنسبة لباقي العلوم النقلية والفنية، وكل الابداعات الروحية، وحتى علوم الحقوق والاديان والفلسفة، وكل ما يبتعد عن معناه الاصلي، ويصبح بحاجة الى وسطاء يشرحون معانيه، وهؤلاء يمكن تسميتهم (يونانياً) بالهرمسيين، نسبةً الى هرمس(٥)، الملاك الذي ينقل رسائل الآلهة ودساتيرها الى الارض»(٦)، ولا شك

ان الهرمنيوطيقا ،علم قواعد التفسير، والتفسير أداة للفهم. ولكن هل الجميع متفقون على هذه القواعد؟

يعتقد (غادامر) ان (شلايرماخر) (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) الذي يعد مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة(٧)، وهيغل، كانا متطرفين في نظرتهما لعملية التفسير، بالرغم من انهما قالا باسلوب اعادة التشكيل، واعتبرا أن مبرر التفسير هو الاغتراب عن النص(٨).

يحاول (شلايرماخر) ان يعيد تشكيل السمات الرئيسية للنص في الذهن.ويعتقد بضرورة بعث الحياة للنص في ذهن المتلقي، و«محاولتنا في التفسير تتمثل في العثور المجدد على حلقة الوصل بيننا وبين ذهن المبدع للنص. وعن طريق حلقة الوصل هذه، يمكن فهم المعنى الكامل للنص»(٩).

يقول (غادامر) في نقد هذه النظرية الهرمنيوطيقية: «لا شك ان اعادة تشكيل الظروف التي افصح فيها النص المنقول عن مميزاته وخصائصه الاصلية، تساعد كثيراً في فهم النص، ولكن هل يمكن اعتبار الشيء الذي نحصل عليه بهذه الطريقة هو المعنى الصحيح للنص، الذي نحاول الوصول اليه»(١٠).

الرؤية الهيغلية

يعتقد (هيغل) ان اعادة تشكيل الماضي غير ممكنة، ومن المستحيل العودة التامة الى الوراء للعيش الحقيقي في ظروف النص أو النتاج الفني القديم. فهو يقول : «الشجرة التي نقطف منها الثمار، تختلف في ماهيتها عن هذه الثمار، وهكذا، فان روح التقدير التي تفيض علينا بهذه الاعمال الفنية *[النصوص]* تختلف في ماهيتها عن الحياة الروحية والواقعية لامة من الامم»(١١).

ويقول (غادامر) في «الحقيقة والمنهج» : «من وجهة نظر (هيغل)، بامكان الفلسفة القائلة بامتداد شرايين تاريخ الروح في كل وجوده، ان تنهض بمهمة

التفسير. وهذا الموقف من هيغل يقابل تماماً الوعي التاريخي الذي يريد ان ينسى ذاته. ففي هذه الطريقة، يعطي اسلوب تصور الماضي، وهو اسلوب مقيد بالتاريخ، يعطي مكانه اسلوب التأمل والتفكير في التاريخ. وهكذا فان (هيغل) يقرر حقيقة مهمة مفادها ان الطبيعة التاريخية (المتحولة) للروح، لا تتمثل في اعادة تشكيل الماضي، وانما في الوساطة الفكرية بين الماضي والحاضر»(١٢).

نظرية غادامر

يرى (غادامر) ان رؤية (هيغل) في فهم احداث ومجريات التاريخ مهمة جداً، فانجازات الشخصيات العظيمة تقع ضمن اتجاه حركة التاريخ، وتعد (الانجازات والشخصيات) علامة ورمزاً لحقيقة وطبيعة العصر الذي تظهر فيه. فما يقوم به الافراد وما يتخذونه من قرارات، تتناسب كلها مع الاتجاه العام للزمن. ويمكن بفهم آراء وافكار وانجازات الشخصيات التاريخية، فهم حقيقة وماهية الحقبة التاريخية التي عاشوا فيها.

لاجل توضيح ماهية الهرمنيوطيقا، يبحث (غادامر) في ظروف الادراك الفني وفهم التجارب التاريخية. فالرومنطيقيون يرون ان فهم العمل الفني يحتاج الى فهم النوابغ وقواهم الابداعية، لكن هذا ما لا يستطيعه اي انسان، فمن المبالغة حقاً، الزعم بالمشاركة في افكار عظماء مثل افلاطون وارسطو. وحتى لو كانت مثل هذه المشاركة ممكنة، فما هو الحال بالنسبة للاساطير التي لا نعلم لها مؤلفاً بعينه. والكتب السماوية أيضاً، ليست من نتاج العقل الانساني. فاصحاب الاناجيل، لم يكتبوا آراءهم الشخصية، وحتى لو لم يكن الامر كذلك، فان المشاركة في افكارهم ممتنعة على كل حال.

بالرغم من ان (غادامر) لم يكن هيغلياً، بيد انه يعتبر آراء (هيغل) في فهم الاحداث التاريخية ذات قيمة علمية كبيرة. وهو يرى ان المسألة الحاسمة بالنسبة للمفسر هي معرفته العميقة بلغة النص.. فالفهم هو الفهم اللغوي.

واللغة تمثل مركز عملية الفهم في الهرمنيوطيقا. لكن الهرمنيوطيقا ليست علم لغة، وانما هي نوع من التفهم، ولغة التفهم زمنية. اذن فالهرمنيوطيقا لا تنتمي للفلسفة، ولا هي تفكير خاص بعصر معين(١٣).

بالاضافة الى ان (غادامر) لا يفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية؛ لذلك نراه يعنون كتابه حول اجتماعيات (اوجست كونت) بـ «الفيزياء الاجتماعية». اما (دوركهايم) فيؤكد في احد فصول كتاب « قواعد علم الاجتماع ومنهجه» ان الاسلوب العلمي الذي ينبغي استخدامه في علم الاجتماع، هو ذات الاسلوب المستخدم في العلوم الطبيعية(١٤).

شلايرماخر

«كانط الهرمنيوطيقا» هو الاسم الذي يطلقه (دلتاي) على (شلايرماخر). والهرمنيوطيقا تحاول حل المشكلات والملابسات في عملية التفسير. فقبل ماخر ظهرت بحوث حول الفرق بين «التفسير القدسي» و«التفسير الدنيوي»، وكان كل واحد من اعلام تفسير العهدين القديم والجديد، يعزف على وتره الخاص. وقد حاول (شلايرماخر) بتأسيسه الهرمنيوطيقا ان يرسم معايير محدودة للمفسرين، تعصمهم من الاختلافات، وتجعلهم ينتهون الى نتائج واحدة في مشاريعهم التفسيرية.

لكنه لا يقترح منهجاً خاصاً دون آخر. وخلافاً للذين يهملون المنهج اللغوي و«قوانين الدلالة»، يري (شلايرماخر) ان هذه المسألة في غاية الاهمية. وقد رأينا ان (غادامر) يهتم بالوحدة اللغوية، وليست الوحدة اللغوية سوى ان يكون للمخاطب وصاحب الخطاب لغة واحدة، تصل بهم الى نقطة مشتركة في الفهم.

انه يثبت ان الكتاب المقدس لا يحتاج الى اي منهج لتفسيره، ويكفي لفهمه معرفة قواعد اللغة والظروف النفسية المحيطة بالنص؛ لذلك نراه يولي اهمية خاصة للغة، باعتبارها الوسيلة الطبيعية لنقل المعاني من شخص الى آخر.

يجعل (شلايرماخر) للنظرية الهرمنيوطيقية محورين:

١ ـ الفهم الشامل الدقيق لانواع العبارات، والصور اللغوية، والثقافة التي عاشها مؤلف النص، وساهمت في خلق تفكيره وآرائه.

٢ ـ الوعي الفني أو النفسي بذهنية المؤلف الابداعية.

وهو مدين في هذين المحورين للمفكرين الرومنطيقيين، الذين يرون ان آراء كل شخص، مهما كان مبدعاً واصيلاً، انما تعكس واقعاً ثقافياً اوسع من المؤلف ذاته. اذن فالتفسير الصحيح يحتاج الى فهم الظروف التاريخية والثقافية للمؤلف، وذهنيته الابداعية. وهذا ما يمكن اعتباره ضرباً من التنبؤ أو الشهود يستطيع المفسر من خلاله الاعلان عن مقاصد المؤلف، وربما توصل الى فهم قد يفوق حتى فهم المؤلف.

وقد كانت المذاهب النقدية والادبية في بريطانيا واميركا حتى عام ١٩٢٠ متأثرة بـ (شلايرماخر)، فهي ترى ان الهدف من التفسير الكشف عن نوايا المؤلف. بينما كان اتباع (فرويد وماركس) والبنيويون والتفكيكيون، يقيمون الادلة لاثبات ان النص الادبي له مجاله المستقل عن المؤلف، ولا علاقة لفهمه بمعرفة نوايا المؤلف.

دلتاي (١٨٣٣ ـ ١٩١١)

حاول (دلتاي) وضع اساس علمي للعلوم الانسانية، يمنحها من القطعية واليقين بمقدار ما تتمتع به العلوم الطبيعية. لكن ظهور بعض الفروع العلمية التخصصية، وتطورها أفشلت مشروعه، واحتلت بعض النظريات في علم المناهج مكان الهرمنيوطيقا الى حدّ ما(١٥).

كان الغرض من الهرمنيوطيقا عند (دلتاي)، ترتيب نظام دقيق للعلوم الانسانية، يشاكل ما تتوافر عليه العلوم الطبيعية. ورغم انه تأثر بـ (شلايرماخر)، لكنه رفض رؤيته القائلة بأن «النص حصيلة النية التي

يضمرها المؤلف بشكل ضمني في ذهنه». ويبقى ان مشروع (دلتاي) في اخضاع العقل التاريخي للنقد، قد يكون في مجاله، بمستوى المشروع الذي نهض به كانط لنقد العقل المحض.

كما شدد (دلتاي) على التمييز بين «الفهم» و«التبيين». فتبيين الاحداث الطبيعية يستند الى القوانين الكلية العامة. بينما المؤرخ يحاول ان يفهم سلوكيات صنّاع التاريخ، ويكتشف نواياهم، واهدافهم، وطموحاتهم، وطبيعة شخصياتهم؛ ليفهم بعد ذلك حقيقة افعالهم، وسلوكياتهم. ويمكن القول: إن هذه السلوكيات قابلة للفهم لانها بشرية، وهي خلافاً للحوادث الطبيعية، لها باطن يمكننا ادراك وجوده لان اصحابها بشر مثلنا. اذن الفهم هو «اكتشاف الانا في الآخر»، وهذا ممكن بدليل الماهية البشرية العامة.

وقد واصل (ماكس فيبر) (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) بعد ذلك طريق (دلتاي)، فقد قلل (دلتاي وفيبر) أولاً من دور ميول المفسر في اكتشاف نوايا المؤلف. وثانياً حاول كلاهما وضع منطق للفهم باعتباره (الفهم) الفعل الوحيد الخاص بالعلوم الانسانية. بالطبع اهتم (دلتاي) باثبات «امكانية الفهم» في بعض النظريات ذات العلاقة بالطبيعة الانسانية، في حين ركز (فيبر) جهوده على انواع الفعل الاجتماعي.

وقد ترك كلٌّ من (ماخر ودلتاي) تأثيراً بيّناً على الالماني (يواخيم فاخ) الذي هاجر عام ١٩٥٣ الى اميركا. وحاول التأسيس لتفسير الدين باعتباره سلسلة عينية وصفية متحررة من المزاعم الكلامية.

وقد اهتم شأنه شأن (دلتاي)، بوصف وتحديد الشروط اللازمة للفهم. وتبعاً لماخر اعتبر التجانس الروحي من مستلزمات الفهم. ففهم الدين مثلاً، يحتاج دوماً الى نوع من الحب للدين. وكان فاخ يعتبر الميل للدين ذاتياً واصيلاً في النفس الانسانية.

سيجموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩)

في النظريات النفسية لـ (فرويد ويونغ «١٨٧٥ ـ ١٩٦١»)، التي تفسر السلوك والظواهر البشرية بتفتق القوى النفسية اللاواعية، يتسع العقل اللاواعي ليشمل حتى الاحلام وزلات اللسان، فتعتبر نصوصاً بدورها. ويعتقد هؤلاء أن الفن والدين يضمران معاني لا شعورية؛ ولهذا يرفض (فرويد) الايمان بالنوايا والاهداف الشعورية الواعية للمؤلف، وليس هذا وحسب، بل يرى ضرورة تركيز معنىً أعمق لقاعدة الهرمنيوطيقية القائلة بأن المفسر يعرف المؤلف أفضل من معرفة المؤلف بنفسه.

ومن رأي (فرويد) أن لدى المفسر مفتاحاً يفتح أقفال المعاني اللاواعية، والغرائز والميول المكبوتة، التي تقف وراءها، وتتسبب في صدور الافعال والاقوال عن الانسان. وبذلك فهو (المفسر) الاقدر على فهم النصوصبطريقة علمية(١٦).

مارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦)

مع أن (مارتين هايدغر) تأثر بـ (دلتاي) في كتابه «الوجود والزمان»، لكنه يرى ان الاخير لم ينتصر على النزعات الذهنية. فـ (هايدغر) يعتقد ان العالم في المجتمع الانساني يُدرك عن طريق البناء المسبق للفهم، اي القبليات والتطلعات والميول. فهذه هي التي تشكل الفهم، ويسمي هذه الحالة بالحالة الهرمنيوطيقية. ولوجود البشر بحد ذاته حالة هرمنيوطيقية تهيئ الارضية للتفاسير المختلفة.

ويرى (بولتمان) (١٨٨٤ ـ ١٩٧٦) وهو احد المتكلمين الالمان، ان تحليل (هايدغر) للوجود البشري، بمثابة المدخل العقلي لتفسير العهد الجديد. وبواسطته يمكن الفصل بين المفاهيم الدينية الرئيسية، والاشكال الاسطورية التي اضيفت في القرن الاول الميلادي. وبالتالي فان (غادامر) حاول اعادة فهم الهرمنيوطيقا الهايدغرية، وانتقد (ماخر ودلتاي).

اما (شلايرماخر) و(دلتاي) فاعتبرا الفاصل الزمني بين المؤلف والمفسر، من اسباب اساءة الفهم. وذهب (غادامر)، على خطى (هايدغر)، في ان القبليات تؤدي الى الفهم وسوء الفهم في وقت واحد. فهو يرى ان «كل نص أو عمل انما يتم تفسيره من وجهة تستند الى نوع خاص من التقاليد. وهذه التقاليد ترسم اطاراً يمكن عن طريقه فهم الامور. ويتغير هذا الاطار إثر اصطدامه بالمستجدات دائماً؛ لذلك لا يوجد ثمة تفسير نهائي وقاطع للنصوص»(١٧).

وقد انتقد (اميليوبتي) (غادامر) لانه لم يفرق بين التفسير الذهني والتفسير الشمولي المطلق، بل والغى الارضية اللازمة لمثل هذا التفريق.

هرمنيوطيقا بلا قواعد

لا يبدي البعض اية ميول لتحديد قواعد وضوابط لعملية تفسير النصوص. فـ (ماري هسر) مثلاً من اتباع فلسفة العلم، وممن لا يفرقون بين التبيين والتفسير.

والبعض يقول بعدم وجود اي اسلوب صحيح أو غير صحيح للتفسير، وهذه الرؤية يمكن اعتبارها وليدة افكار (ففيتانشتاين ١٨٨٩ ـ ١٩٥١) الذي بحث في حقيقة الفهم، وكيف نتفهم مشكلات الآخرين، لكنه لم يعطِ قاعدة محددة لذلك. فهو يرى ان تدوين نظرية شاملة لـ «الفهم» امر مستحيل. وما علينا إلاّ ان نفهم استعمال المفردات. ويعتقد كهايدغر ان الحالة الانسانية، حالة هرمنيوطيقية بحد ذاتها(١٨).

الخلاصة

اتضح لنا لحد الآن، ان ثمة نظريتين حول وجود أو عدم وجود ضوابط للهرمنيوطيقا: (ففيتانشتاين) من القائلين بعدم وجود ضوابط للهرمنيوطيقا وممن يرون معرفة طريقة استعمال الكلمات تكفي لوضع تفسير صحيح.

ونحن نعتقد طبعاً، ان مجرد المعرفة باستعمال المفردات لا تكفي للغرض المذكور، ولابد من الاطاحة بامور اخرى، من قبيل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، والاستعارة والكناية، والناسخ والمنسوخ (فيما لو اشتمل النص على ناسخ ومنسوخ).

اما القائلون بوجود ضوابط للهرمنيوطيقا، فان كلمتهم ليست مجتمعة هي الاخرى. فـ (دلتاي) وخلافاً لـ (شلايرماخر)، يرفض اهمية المعرفة النفسية بمؤلف النص، والغور في قابلياته الابداعية ونبوغه الخاص.ويبقى رأي (فيتانشتاين) في فهم الاستعمال الصحيح للمفردات قريباً من احد محوري نظرية (ماخر)، وهو المحور الذي يركز على ضرورة التضلع في قواعد اللغة والصور البيانية في لغة المؤلف وثقافته.

و(ماخر) مدين للمفكرين الرومنطيقيين، بينما (دلتاي وفرويد ويونغ وماركس) ليسوا كذلك. وقد تأثر (هايدغر) بـ (دلتاي)، لكنه انتقد فيه تقيده بالنزاعات الذهنية.

والنتيجة هي اننا من الصعب ان نصل الى محصلة نهائية نلخص فيها كل وجهات النظر هذه، ويكون بامكاننا عبرها محاكمة الهرمنيوطيقا وشروطها ونتائجها.

الهرمنيوطيقا في ايران

بتأثير من تيارات الهرمنيوطيقا الغربية، ظهرت في ايران خلال السنوات الاخيرة بعض الترجمات والتأليفات حول هذا الموضوع. وكان من نماذجها كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة»(١٩).

من ايجابيات الكتاب تنظيمه لقواعد وضوابط للهرمنيوطيقا. اما النقطة السلبية الاهم فيه، فهي عدم الاشارة الى المراجع والمصادر. وبغض النظر عما تشتمل عليه الرؤى الهرمنيوطيقية عموماً من افراط وتفريط ونزعات صحيحة

أو خاطئة، فان الامر الذي يمكن القطع به هو اتفاق كل الهرمنيوطيقيين في الغرب على مسألتين:

الاولى : ضرورة التفسير، سواء اوقفنا التفسير على النصوص القديمة، أو عممناه ليشمل كل النصوص العلمية والادبية.

والثانية: هي ان التفسير لابد له من ضوابط وقواعد. فحتى الذين لا يقدمون قاعدة معينة للتفسير، يكتفون في الواقع بقاعدة معينة تشدد على فهم مواضع استعمال المفردات في اللغة التي كتب بها النص، ووفق هذه الرؤية اذا كانت للانسان احاطة كافية بلغة النص وقواعدها وآدابها سيكون بامكانه تفسير النصوص المكتوبة بها، بالطبع هناك شرط آخر يفرض نفسه على تفسير النصوص العلمية التخصصية ألا وهو التمكن من المادة العلمية التي يتناولها. فالذي يريد تفسير نص فلسفي على سبيل المثال لابد من ان يكون ذا باع في الفلسفة. والذي يريد تفسير نص في علم الرياضيات، لابد من ان يكون صاحب معرفة كافية بهذا العلم، وكذلك الامر بالنسبة لتفسير النصوص الفيزيائية والكيميائية والفلكية والقانونية، وباقي النصوص العلمية. وبغير ذلك لن تكون المعرفة بلغة وآداب النص كافية للتفسير.

المحاور الرئيسية في الكتاب

تشتمل النظرية التي يطرحها المؤلف في كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة» على عدة محاور رئيسية، نتطرق فيما يلي لمناقشة ما يمكن ان تتمخض عنه من نتائج. وحسب ما يقرره المؤلف فان عملية تفسير وفهم النصوص ترتكز على المحاور الخمسة التالية:

١ ـ قبليات المفسر (الدور الهرمنيوطيقي).

٢ ـ الميول والتطلعات التي ترسم الطريق للمفسر.

٣ ـ استنطاقه التاريخ.

٤ ـ تشخيص بؤرة المعنى في النص، وتفسير النص كوحدة مترابطة تجتمع اطرافها في هذه البؤرة.

٥ ـ ترجمة النص الى الاطار الزمني (التاريخي) للمفسر (اسقاط النص على الظروف التاريخية للمفسر).

طبقاً لهذه المحاور، ما لم تكن لدى المفسر قبليات ومقبولات مسبقة، لن يكون بامكانه تفسير نص معين. فلابد له اذن من معلومة اولية حتى ولو كانت مجملة أو بسيطة. اذ لا يمكن انطلاقاً من المجهول المطلق ان نفهم شيئاً من نص من النصوص. فالفهم والتفسير لا يكون ممكناً إلاّ إذا توفر الانسان على معلومات معينة حول الموضوع، وكان في ذات الوقت جاهلاً لمعلومات وتفاصيل اخرى عنه. فهو يعلم عن الموضوع شيئاً، لكنه لا يعلم عنه كل شيء. وكلما تحرك الباحث بين معلوماته ومجهولاته وبالعكس، تكاملت معرفته اكثر، وهذا ما يسمى بالدور الهرمنيوطيقي. ولكن، ما هي حقيقة هذا الدور الهرمنيوطيقي، وما هي اهميته؟

نقرأ في احدى الكتابات: «الذي لا يعلم ما هي الهرمنيوطيقا، لا يعلم عن الفلسفة شيئاً، والذي لا علم له بالفلسفة المعاصرة، لا يمكنه ان يفهم معنى لهرمنيوطيقا. وهذه الحقيقة بدورها احدى مظاهر الدور الهرمنيوطيقي الذي يعني في صورته الاصلية ؛ اننا عندما نريد تفسير نص معين، يجب ان تكون لنا معرفة بذلك النص. لاننا ان لم نكن نعلم عنه شيئاً، فلن نصغي اليه. وفي ذات الوقت ينبغي ان يطرح النص امامنا سؤالاً لا نعرف جوابه. بمعنى اننا لم نفهم معنى النص بتمامه»(٢٠).

يبدأ كل فهم بالسؤال. ولا يقوم إلاّ بالاعتماد على مجموعة من المعلومات المسبقة. ومن هذه المسبقات ؛ الشخص أو النص الذي نسأل منه، ولغة السؤال، والارضية العلمية التي ينتمي اليها سؤالنا، لنعلم ما ينتمي الى هذه الارضية، وما لا ينتمي اليها، مما لا يصح السؤال عنه ضمن نطاق هذه الارضية. وبعبارة

اخرى لابد ان تكون تطلعاتنا وتوقعاتنا في محلها وضمن اطارها الصحيح؛ لتكون الاجابة ممكنة. ومن ناحية اخرى، على المفسر ان لا يفرض قبلياته على بؤرة المعنى في النص؛ لانه بذلك لن يحصل على النتائج الصحيحة.

واذا فرغنا من توضيح معنى القبليات، أتينا على الميول والتطلعات التي تدفع المفسر نحو السؤال من النص. فللانسان تطلعاته في مجال المعيشة والحياة، وميوله صوب الحرية ومعرفة المصير. وعلى اساس هذه الميول والتطلعات تبتني الاسئلة الاقتصادية والحقوقية والدينية والفلسفية. وينبغي للمفسر ان يلتفت الى ان النص الاقتصادي لا يعطي الانسان اجوبة حقوقية أو فلسفية، كما ان النص الفلسفي أو الديني، لا يمنحنا اجابات علمية أو اقتصادية.

وتلو هذا نصل الى مرحلة استنطاق التاريخ. وهنا يتحتم على المفسر ان يعلم ما كان يريد ان يقوله مؤلف النص للمتلقي، وتكون له معرفة بالظروف التي احاطت بالمؤلف اثناء وضعه النص. يريد ان يقول مؤلف النص للمتلقي، وكيف فهم المفسرون السابقون معانيه؟

وفي هذه المرحلة يجب ان يتضح المعنى المباشر للمفردات والعبارات، والدور التعبوي الذي يلعبه النص على الصعيد المعرفي والسلوكي، والهدف الحقيقي للمؤلف، وما يتركه النص من الآثار.

وبعد ذلك يأتي الدور لتشخيص بؤرة المعنى في النص، أو ما يمكن تسميته بالمعنى المركزي للنص أو «نواة المعنى». وتشخيص بؤرة المعنى، لابد ان يحصل بواسطة معيار ومناط واضح. فالنص واحد، وله معنىً واحد. ووحدة المعنى منوطة ببؤرة المعنى.

وهنا تبرز امامنا الاسئلة التالية؛ لماذا يختلف المفسرون؟ وما الذي ينبغي فعله حتى ينطق النص بنفسه، فيستمع المفسر اليه بعيداً عن تأثيراته الذاتية، ثم يقوم بترجمة الحصيلة الى الاطار التاريخي الذي يعيش فيه؟ وكيف يمكن

للبشر المنتمين الى أطر (مراحل) تاريخية مختلفة، أو لأولئك المنتمين لثقافات متفاوتة في زمن واحد، كيف يمكنهم ان يفهموا بعضهم؟ والجواب عن السؤال الاخير، هو ان المشتركات الانسانية هي التي تُمكن البشر في الحقب التاريخية المختلفة من ان يفهموا بعضهم(٢١).

١ ـ ما معنى ترجمة النص الى الاطار التاريخي للمفسر؟

قيل: إن على المفسر ان يصل ـ بعد مقدمات ومراحل اولية ـ الى مرحلة ترجمة النص من اطاره التاريخي القديم الى الاطار التاريخي المعاصر. والسؤال هو؛ هل ينبغي «فهم» هذه الترجمة ام لا ؟ واذا كان الجواب ايجابياً، وهو كذلك بالطبع،نقول ؛ إن كل فهم *[وفق الرؤية الهرمنيوطيقية]* يحتاج الى تفسير ولا تتضح دلالة النص على المعنى، إلاّ في ضوء التفسير، بل ان النص يتكلم بواسطة التفسير، ويلقي بمكنوناته الى الخارج عبر عملية التفسير(٢٢)، اذن لا شك في ان فهم هذه الترجمة يحتاج الى تفسير هو الآخر. فـ «صحيح ان دلالة النص على المعنى يرتكز على نظام الدلالات *[Semantic]*، لكن الوسيلة التي تمنح لنظام الدلالات فعله وتأثيره، هي عملية التفسير التي يقوم بها المفسر»(٢٣).

واذا لم يكن هناك نص بغنىً عن التفسير، كان التفسير بحاجة الى تفسير أيضاً. واذا قمنا بتفسير النص الثاني عن طريق النص الاول، فقد وقعنا في «الدور» والدور هنا ليس دوراً هرمنيوطيقياً، وانما يكون دوراً حقيقياً (باطلاً). واذا كان فهم النص موقوفاً على تفسير آخر، والتفسير الآخر رهين في فهمه لتفسير آخر، نقع عندها في تسلسل حقيقي (باطل)، وليس في تسلسل هرمنيوطيقي.

والنتيجة هي ان من مقتضيات الهرمنيوطيقا ونتائجها، الوقوع في الدور والتسلسل الباطلين. وهذا ما يمكن استنتاجه من كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة»، دون ان يكون بالامكان استخلاصه من نظريات المفكرين الغربيين.

والصحيح هو ان نعتمد في فهم النصوص على بديهيات لا تحتاج الى تفسير. اما اذا كان فهم جميع النصوص بحاجة ماسة الى التفسير، فلن يكون ثمة فهم لنص معين. لذلك لابد من القول: إن بعض النصوص غنية عن التفسير فهي مفهومة بدون واسطة، وفهمها هو المفتاح لفهم النصوص التي نحتاج الى تفسير. وهكذا نعلم ان الدور الرئيسي في دلالة النص على المعنى، من مهمة نظام الدلالات أو السمانطيقيا *[Semantic]*. فاذا اتقن الانسان قواعد دلالات الالفاظ على المعاني، وتمرس في قواعد اللغة، وآدابها، ومناهجها، القديمة والحديثة. وما تشتمل عليه من فنون الاستعارة، والكناية، والمجاز و...الخ. يمكنه الايقان بأن مراد المؤلف هو ما يفهمه من قراءة النص، وهو ذات المعنى الذي فهمه السابقون بنفس الطريقة تقريباً. وقد تكون ثمة اختلافات بين المفسرين في فهم معنى النص، لكن هذه الاختلافات ليست بالمستوى الذي يجعلنا نيأس من فهم النص، فمواطن الاتفاق بين المفسرين من الكثرة بحيث تتحجم مقابلها مواطن الاختلاف. ثم ان المشتركات الانسانية لا تعيننا في فهم مقاصد بعضنا وحسب، وانما تساعدنا في الفهم المشترك للنص الواحد. ويبقى مما لا شك فيه ان المتبنيات العقيدية والفكرية تترك تأثيرها على التفسير. واذا اراد مفسر التحرر منها، فليس امامه سوى ان يحترس من فرض هذه المتبنيات على النص. فلا يتكلم بدل النص، وانما يترك له ان يفصح عن محتواه.

وقيل : «متى ما عدمنا اختلافاً في فهم نص معين، فليس ذلك بسبب ان النص يدل بذاته على ذاته ولا يحتاج الى التفسير. وانما لان الجميع فسروه بشكل واحد»(٢٤).

والاشكال على هذا الكلام هو ان القبليات والمتبنيات المسبقة إذا كانت مختلفة، والميول والتطلعات والاسئلة من التاريخ إذا كانت متباينة، واكتشاف المعنى المركزي للنص إذا كان متغيراً بحسب النزعات والميول وترجمات النص الى ظروف تاريخية اخرى، فكيف يمكن للجميع ان يفسروا النص بشكل واحد؟! وبعبارة اخرى، إذا كانت النصوص ظنية الدلالة، ولا تكفي لفهمها قواعد الدلالة، ولابد لها من تفسير، فكيف نتصور ان الجميع متماثلون في قبلياتهم ومقدماتهم، بحيث يقدمون تفسيراً واحداً للنص الواحد؟!

من الممكن ان تمس الاختلافات مصاديق النص، وليس معنى الكلمات فيه. فقد يتفق الجميع في اصل وجود الجن أو الملائكة مثلاً، لكنهم يختلفون في نوعية هذا الوجود. وقد يكون المفسرون مجتمعين بشأن وجود الله وصفات العلم والقدرة والحياة والارادة والتكلم والمشيئة و...الخ، لكنهم يختلفون في طبيعة العلاقة بين الذات والصفات الالهية، فتظهر وجهات نظر فلسفية وكلامية مختلفة، بالرغمٍ من ان اجابات هذه الاسئلة موجودة في الآيات والروايات عموماً وتخصيصاً.

وكذلك الامر بالنسبة للجنة والنار، إذ ليس هناك مفسر مسلم يمكنه التنكر للآيات الصريحة الدالة على وجود الجنة والنار، فيقول: إن القرآن خال من دلالة على الجنة والنار. بالطبع يمكن ان يحصل اختلاف في التفاصيل غير المذكورة بصراحة في الآيات.

ومن هذا القبيل أيضاً قضية خلق آدم. فمما لا جدال فيه ان للقرآن كلمته في خلقة الانسان الاول. لكن الجدل يدور حول ؛ هل هذا الانسان وليد تطور الكائنات الاخرى، ام انه خُلق مباشرة وبشكل مستقل؟ فبعد ظهور نظرية «داروين»، ذهب البعض الى صحتها، والبعض الآخر الى كونها غير تامة، وانفجر السجال حول انسجامها أو تضاربها مع الآيات القرآنية. فرأى البعض ان القرآن لا يتعارض ونظرية التطور، في حين بقيت الاكثرية على رأيها في ان

نظرية التطور ليست نظرية ثابتة يقينية، ولا ضرورة لتفسير القرآن بمقتضاها، حتى لو لم تكن هناك ولو آية واحدة ترفض هذه النظرية بشكل صريح.

وفي بعض الاحيان ينبثق الاختلاف من ان المفسر يفسر الآيات بطريقة انتقائية احادية الاتجاه. فيستنتج من آيات من قبيل (يضل من يشاء ويهدي من يشاء)(٢٥) ان الانسان مجبور على افعاله. وفي المقابل هناك من ينتزع من آيات كالآية الكريمة (كل امرئ بما كسب رهين)(٢٦) الفكرة القائلة بان الانسان مختار ومفوض، وهؤلاء يغفلون عن بعض أبعاد القرآن بالتركيز على ابعاد خاصة، ولا يستقون اسرار القرآن من داخله، وانما يأخذون فقط بالآيات التي تؤيد وجهات نظرهم. والحال انهم لو أعملوا نظرة شمولية مستقصية للقرآن الكريم، لوجدوا ان الانسان فيه مختار مسؤول عن افعاله، في الوقت الذي يحتل فيه الباري دوراً مهماً في تسيير امور البشر، وهنا تنبثق فكرة «الامر بين الامرين».

ان مرد الكثير من الاختلافات والنزاعات الى هذه النظرات الاحادية الانتقائية للقرآن الكريم. ومن اجل ذلك حذر اهل البيت عليهم السلام دائماً من التعامل الانتقائي الناقص والتفسير بالرأي. وكمثال : كان في زمن الامام الصادق عليه السلام رجل اشتهر بنظرياته وآرائه. فقصده الامام الصادق، وهو متنكر، فوجد حوله جماعة كبيرة من الناس. وبعد فترة انفضت الجموع وسار الرجل في طريقه، فتبعه الامام، وشاهد انه سرق رمانتين وقرصين من الخبز ثم تصدق بهما. ولما جاءه الامام وسأله عما فعل، استند الرجل الى القرآن، وتلا الآية: (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلاّ مثلها)(٢٧)، ليقول انه يستحق اربعين حسنة، في حين لم يرتكب سوى اربعة سيئات، فالحصيلة اذن ٣٦ حسنة. وعندها ذكّره الامام عليه السلامٍ بالآية التي تلغي حسناته من الاساس (انما يتقبل الله من المتقين)(٢٨)، وطبقاً

لهذه الآية لا تقبل الاعمال ولا تسجل الحسنات إلاّ إذا جاءت من باب التقوى والحلال(٢٩).

فالنظرة الاحادية للقرآن تمنع الانسان عن فهم الكثير من حقائق هذا الكتاب العزيز، ومن ذلك ان النظرة القاصرة الى الآيات (**بل يداه مبسوطتان**)(٣٠) و(**يد الله فوق ايديهم**)(٣١) و (**الرحمن على العرش استوى**)(٣٢) تقود الى الاعتقاد بان لله جسماً له اعضاؤه ! كما ان الرؤية الانتقائية لصفات السميع والبصير الواردة في القرآن الكريم كصفات إلهية، تؤدي الى القول بأن لله كما للانسان عيناً وأذناً ! وذلك بسبب عدم ملاحظة الآية القائلة (**ليس كمثله شيء**)(٣٣) والآية (**سبحان الله رب العرش عما يصفون**)(٣٤) أو الآية (**تعالى الله عما يشركون**)(٣٥) التي تدل جميعها على ان الاستواء على العرش والسمع والبصر انما هي صفات متسامية على التجسيم، ولا تفيد الاحتباس في المكان والجلوس على شيء مادي محدد. واصحاب النظرة الاحادية في التفسير، يسارعون الى تأويل بعض الآيات والروايات التي لا تنسجم وميولهم، ويصرون على هذا التأويل من دون تقديم حجة أو برهان مقنع. والحال انهم لو اخذوا بنظر الاعتبار سائر الابعاد التي تفرض نفسها في القرآن، لتغيّرت وجهة نظرهم، ولأصابوا كبد الحقيقة التفسيرية، ولاكتشفوا معاني القرآن من دون الحاجة الى التأويل القسري.

٢ ـ ما المقصود بالقبليات؟

ما هو المقصود بالقبليات؟ وما معنى ان المفسر لا يستطيع التفسير بدونها ؟ وهل يطلب الانسان المجهول المطلق فيما لو لم تكن لديه قبلياته ومقبولاته المسبقة؟ لا شك ان الانسان لا يستطيع ان يطلب المجهول المطلق. ولابد ان تكون لديه معلومات، ولو كانت بسيطة، حول الشيء الذي يطلبه، ويريد الوصول الى معرفة ادق واعمق بشأنه. فحينما تكون لدينا معلومات ومجهولات

حول امر معين، فان لدينا معلوماً مطلقاً ومجهولاً مطلقاً، وهذا ما لا ينفعنا في حركتنا، لان المجهول سيبقى مجهولاً. ولا يحل لنا مشكلتنا ان يكون لدينا شيء معلوم وشيء مجهول حول امر معين. وانما يأتي الحل عندما يستطيع المعلوم ان يجعل المجهول معلوماً هو الآخر فنحن في معرفتنا ننتقل من التصورات البديهية الى التصورات النظرية، ومن التصديقات البديهية الى التصديقات النظرية. فكل معلوم بديهي بمثابة المقدمة لفهم المجهول، ومتى ما اصبح المجهول معلوماً، سيتحول بحد ذاته الى مقدمة للكشف عن مجهول آخر. وليس معنى اننا لا نطلب المجهول المطلق، حتمية ان نعرف عن الموضوع شيئاً ما، لننتقل مما نعلم الى ما لا نعلم.

وكمثال، فاننا ما لم نتوفر على تصور عن الله أو واجب الوجود، فاننا لن نفكر في وجود أو عدم وجود الله في العالم الخارجي، وهل هو مادي ام مجرد، قديم ام حادث، مخلوق ام غير مخلوق؟ أَله صفات كمالية ام لا؟ وان كانت له صفات كمالية، فهل هي عين ذاته ام مضافة الى ذاته؟

لا شك ان الاجابة عن هذه الاسئلة تحتاج الى معلومات اولية، اما ان تكون بديهية نظرية. واذا كانت نظرية، فانها ترجع في اصلها الى معارف بديهية. اذن ليس هناك من ينكر ان كل سؤال يتوقف على تصور موضوع ومحمول، ونسبة بينهما. واذا كان هذا هو المراد بالقبليات، فواضح انه لا يشكل برهاناً على «نسبية المعرفة الدينية».

ولا علاقة للقول بالحاجة لمعلومة تصورية من اجل الكشف عن مجهول تصوري،الحاجة لمعلومة تصديقية في سبيل الوصول الى مجهول تصديقي لا علاقة لهذا القول أو ذاك بالمزاعم الهرمنيوطيقية المطروحة. وانما النقطة المهمة التي ينبغي الانتباه اليها، هي اننا لا نحتاج لسوى تصور الموضوع والمحمول لنستطيع ان نطرح سؤالاً.

فعلى سبيل المثال، يمكننا ان نتصور «النفس» كموجود مجرد مستقل عن جسم الانسان، ثم نسأل هي هل موجودة ام لا؟ وربما لا نتصورها مسبقاً كشيء مجرد، وانما نكتفي منها بما نطلقه على بعضنا من اشارات الـ «أنا» والـ «أنت» والـ «هو»، ثم نطرح بشأنها الاستفهامات المختلفة، فنسأل هل هي مجردة ام مادية؟ وهل هي قديمة ام حادثة، وهل لها علاقة بجسم الانسان ام لا؟ وهل تفنى بفناء الجسم ام هي خالدة و..الخ؟

فبمجرد ان ينطبع تصور في ذهن الانسان عن الشيء، يحق له البحث في المحمولات المتصورة، ليرى ايها تنطبق على الموضوع وايها لا تنطبق، وهذا ما ينتهي به، انطلاقاً من المقدمات التصديقية البديهية والنظرية، الى سلسلة من المعارف الجديدة، والقضايا الموجبة والسالبة.

اذن فكوننا لا نطلب المجهول المطلق، يعني اننا ما لم نحمل تصوراً معيناً عن الشيء في اذهاننا لن نبحث عن محمولاته. والمحمولات ليست مما تخلو منه اذهاننا، اي انها ليست مجهولاً مطلقاً، وانما هي محمولات تصورناها في اذهاننا.

فاذا لم يكن لدينا اي تصور عن أي محمول أو موضوع، لا يمكننا ان نطالب بشيء؛ لان طلب المجهول المطلق محال. ولكن بمجرد حصول بعض التصورات، نصل الى بديهيات تصديقية؛ لان حمل بعض التصورات لا يحتاج الى حدود وسطى وبراهين. وفي المرحلة اللاحقة، قد نشك في انطباق بعض المحمولات على الموضوع، وهنا نطرح الأسئلة. اذن لا يبتني طرح الأسئلة على اية قبليات، سوى تصورين أو ثلاثة.

ولاجل الاجابة عن اي سؤال، نحتاج الى مثل هذه المعلومة. ولكن هذا لا يعني اننا لابد ان نعلم شيئاً عن الموضوع، قبل السؤال عنه. فالمعلومات القبلية تتعلق بالاجابة عن السؤال وليس بالسؤال ذاته. ومادمنا لم نصل الى تصديق بديهي أو نظري بخصوص السؤال، لا نستطيع الاجابة عنه. وقد تكون

التصديقات التي نحتاجها للاجابة عن السؤال موجودة في اذهاننا قبل طرح السؤال، ومن الممكن ان نهتدي اليها بعد طرح السؤال.

واذا لم تكن لدينا اية معلومات حول دلالات الالفاظ والمعاني اللغوية وقواعد اللغة، فاننا بالطبع سنواجه مجهولات معينة إذا اردنا التفسير، بيد انه من الخطإ القول اننا نواجه المجهول المطلق. لان امامنا نصاً محدداً، ونحن نعلم اننا لا نعلم عنه شيئاً. واذا شرعنا بمحاولة فهم هذا النص، فلن نكون من طلاب المجهول المطلق. وانما بدأنا مشروعنا بمعلومات تفيد ان امامنا نصاً، وهذا النص لابد ان ينطوي على رسالة معينة، لان كاتبه اراد بلا شك تفهيم المتلقي مضامين محددة، وكان يتوقع من مخاطبيه المعروفين والمحتملين ان يفهموه، ولاجل ذلك تحدث بلغتهم وعمل وفق قواعد تلك اللغة، واستعمل الالفاظ في محلها وحسب دلالاتها.

هذه هي القبليات المفترضة لتفسير النص. والذين ارادوا قراءة الخط المسماري، وحل رموز الالواح الاثرية، لم تكن لديهم من القبليات حول تلك النصوص سوى ما ذكرناه. لكنهم تدريجياً اكتشفوا مفاتيح لقراءة الخط المسماري، ثم ترجموا الكلمات، وتوصلوا الى مقاصد النصوص القديمة بهذه الطريقة. فهل كان (غروتفيد) الالماني، باعتباره اول من حل رموز الخط المسماري(٣٦)، يعلم عن هذا الخط شيئاً قبل ان يطرح اول سؤال بشأنه؟ ام أنه كباقي الذين شاهدوا تلك الالواح، لم يكن ليرى سوى علامات مسمارية تعود لعصور آشورية وبابلية واخمينية وسأل نفسه؛ ماذا تريد ان تقول لنا هذه الالواح ؟ وما هي الرسالة التي اراد كتّاب هذه النصوص ابلاغها لمعاصريهم وللاجيال اللاحقة؟ وما هو السبيل الى معرفة لغتهم؟

تلاحظون ان طرح هذه الاسئلة، لا يستوجب اي علم مسبق بشيء حول الالواح المسمارية، بل ان كل من يرى الالواح، يتساءل عن محتواها ومضمونها. والقبليات هنا هي مجرد ان يرى الانسان تلك الالواح، ثم يتساءل عن المضمون

الـذي اودعـه المؤلـف في هـذه النصـوص، عـلى ضـوء اليقـين القـائل بـان هـذه الخطوط لم تحدث اعتباطاً، وانما خطها انسان عاقل لتفهيم امر معين.

وبعد طرح الاسئلة تُستحدث مفاتيح لحل الالفاظ والتراكيب والكشف عن الدلالات؛ لينتهي الشوط بقراءة اللغة القديمة وترجمتها، وتكون الترجمة عادة مفهومة ولا تحتاج الى اي تفسير أو تحوير.

وعليه يكون من الخطإ «إذا لم تتوفر حول الموضوع معلومات قبلية، فلن يكون هناك اي اندفاع أو رغبة ارادية لفهمه أو تبينه، وبالتالي لن يحصل بخصوصه اي فهم أو تبيين»(٣٧). فبمقدار ان يكون لدينا تصور عن الموضوع، سنبادر الى طرح الاسئلة، وطرح الاسئلة يضطرنا للعثور على الاجوبة. والاجابة تأتي على اساس مقدمات بديهية أو نظرية لا علاقة لها بالنص المنظور. لكنها ان لم تكن موجودة، فلن يتسنى الاستنتاج والجواب على اي سؤال ويبقى المجهول مجهولاً، وربما يظل الحافز على الاجابة قائماً أو يضعف تدريجياً.

فهل حقاً لو لم يكن لدينا اي معرفة بموضوع معين، لن تكون لدينا اية رغبة أو اندفاعٍ لفهمه وتبيينه؟ اذن كيف تجمعت المعلومات لدى الانسان الذي يولد مصحوباً بالجهل المطلق؟ وما هي معلومات الانسان عن اول موضوع واجهه؟ وكيف انبثقت في نفسه الرغبة للفهم والتبيين؟

ولو نزل القرآن على اناس ليست لهم اية معرفة مسبقة به، فهل سيجدون في انفسهم الاندفاع اللازم لفهمه ام لا؟ لا ريب ان البعض منهم سيبادر لمحاولة فهمه وادراك معانيه. وسيتعلمون لذلك لغة هذا الكتاب السماوي، ويتضلعون في الادب العربي، ويراجعون التفاسير الموجودة، فيوفقون بذلك الى تفسيره وفهم معانيه. وواضح ان قبليات التفسير في هذه الحالة، المعرفة باللغة والآداب العربية، والاطلاع على التفاسير القديمة. فكلما تعمق الانسان في هذه القبليات اكثر، كان اقدر على التفسير.

٣ ـ ميول وتطلعات المفسر:

كيف نفهم ميول وتطلعات المفسر؟ إذا لم يكن لها ضابط معين، ستتراكم التفاسير بعدد المفسرين. وان كان لها ضابط معين، فيمكن عندها القول بامكانية الوصول الى تفسير واحد.

ثم ان الهرمنيوطيقا تواجه مشكلة اخرى، هي ميول وتطلعات المؤلف. فمن اين لنا ان نعلم ما هي ميول وتطلعات المؤلف؟ وحينما لا تكون هنالك أية قواعد أو ضوابط، سيقرر كل انسان بحسب ما تمليه عليه ميوله، ميولاً وتطلعات ينسبها الى مؤلف النص. وهنا تضيع دلالات الكلام في خضم الميول والتطلعات التي يسقطها المفسر على مؤلف النص والحال ان الدلالة العرفية للكلام هي مفتاح الكشف عن تطلعات وميول ومقاصد المؤلف.

اذا كان من الجائز، ان يرى كل مفسر، النص وصاحب النص في مرآة ميوله وتطلعاته، ويفسر النص حسب ذوقه ونزعاته الخاصة، فلا شك اننا سنكون ازاء تفاسير متكثرة، بل وحتى متناقضة، لكنها من زاوية الهرمنيوطيقا، صحيحة جميعاً!! لأن لكل مفسر ميولاً وتطلعات (سواء كانت صحيحة أو خاطئة) لا يتحتم عليه نبذها جانباً أو اصلاحها. وهكذا تكون لدينا تفاسير بعدد المفسرين، وكلها منبثقة من ميول وتطلعات ونزعات اصحابها، وليس أياً منها باطلة أو غير صحيحة، ومن الجلي ان هذا يقودنا الى النسبية والشك الدائم.

اما الصحيح فهو سيادة ميول وتطلعات صاحب النص على النص. واذا كان النص بحاجة الى تفسير، فلابد ان تسري هذه الميول والتطلعات في جميع اجزاء ومفاصل التفسير أيضاً، والا كان تفسيراً اجنبياً على النص. اما القول بهيمنة الميول والتطلعات الشخصية للمفسر على النص وعلى التفسير، فهذا ما لا نجني منه سوى الضلالة والانحراف عن التفسير الحقيقي، وهو ما لا يصح تسميته تفسيراً أو كشفاً عن معنى العبارة.

والاسلوب الصائب، هو ان ينظر المفسر في النص ويستعين بالبديهيات العقلية؛ ليرى ما كان يريد ان يقوله صاحب النص، وما هو نوع المعرفة التي توخى نقلها الى المتلقي، وعادة ما تكون النصوص ذات ظواهر واضحة، تكشف عن مقاصد المؤلف، وتسهل عملية التفسير. فملحمة الشاهنامة لابي القاسم الفردوسي مثلاً، تشتمل على ستين الف بيت من الشعر، وتتابع هدفاً سامياً هو إحياء اللغة الفارسية، وترسيخ المشاعر الوطنية والقومية، وتمتين الاعتقاد الشيعي في النفوس وتكريس الفضائل الاخلاقية، ولهذا فان الناس تفهم هذه الاشعار وتتفاعل معها.

وفي تفسير القرآن، ينبغي ان لا نتبعٍ الميول والنزعات الشخصية أو الفئوية أو القومية، وبهذا يكون من السهل جداً تشخيص الاوامر التي يحددها الدين الاسلامي الحنيف للبشرية. ولدينا عدد كبير من النصوص القرآنية الواضحة الجلية، يبدو من العجيب حقاً التريث عندها طويلاً لاكتشاف معانيها. وهذه الواضحات هي القبليات القرآنية البديهية التي نستعين بها لتفسير كل القرآن. اما بالنسبة للآيات التي تتسم بشيء من الصعوبة، فننطلق في تفسيرها من هذه القبليات أيضاً، ونراجع تفاسير اخرى، من دون ان نجافي قواعد الدلالة واسباب النزول، وبالتالي نصل الى فهم هذه الآيات، وننتهي الى مشتركات تفسيرية مهمة جداً، لا تبدو مواطن الاختلاف في قبالها إلاّ كقطرة في قبال البحر.

والجدير بالذكر ان مفسري القرآن لم يختلفوا ابداً حول تطلعات المرسِل، فهم يتفقون جميعاً في القضايا الرئيسية المهمة. وكلهم يرى ان القرآن كتاب له ابعاده العقيدية والاخلاقية والسلوكية. ومركز العقيدة في القرآن الكريم هو الباري عزوجل واليوم الآخر، ومركز الاخلاق، الفضائل والمكارم الانسانية. ومحور السلوك، تنظيم الحياة الدنيا والآخرة على جادة العبودية. لهذا ينبغي

ان يكون تطلعنا في تفسير القرآن منصباً على تبيان هذه القضايا، والاحتراس من الانحراف عنها.

ولو كان المناط تطلعات الاشخاص لعمّت الفوضى عملية تفسير القرآن وتفسير اي نص الهي أو بشري آخر. اما إذا كان المعيار مراد صاحب النص ومرسِل الوحي بالقرآن الكريم، فسيسود عملية التفسير نوع من الوحدة والانسجام الطبيعي.

ولنظرب على ذلك مثالا من النصوص البشرية :

فماذا اراد حافظ الشيرازي يا ترى ان يقول في اشعاره العميقة المفعمة بالالغاز ؟ وما الذي كان يتوقعه من قرّاء اشعاره ؟ هل ينبغي لقرائه ان يفرضوا آراءهم ورغباتهم على نصوصه، ام ان عليهم الرضوخ لمقاصد حافظ نفسه ؟

اذا اردنا ان نفرض تطلعاتنا ورغباتنا على النص، سيكون بالامكان تفسير حافظ باشكال متناقضة، فأهل اللهو واللعب والخمور والمفاسد سيؤلون أشعاره بما يتناسب ولهوهم وفسادهم، وسيحاولون العثور على مخاطبين ومستمعين من نفس النوع. ولهؤلاء كل الحق في تفسير حافظ بما يرغبون، وهم في ذلك على مستوىً واحد مع العرفاء والصوفية، واصحاب السلوك والشهود والتجليات المعنوية!

اما إذا اذعن الجميع بأن المقاصد التي يجب ان تسود، هي مقاصد حافظ ذاته، الرجل الذي كان يحفظ القرآن برواياته الاربع عشرة، والذي بلغ به الحب والهيام حد الصراخ، فلن نتبع تطلعات هذا وذاك، ولن ننساق وراء الآراء المتضاربة؛ لأن حافظاً كان يقصد شيئاً معيناً من قصائده، اما بخصوص السؤال عن ماهية هذا الشيء؛ هل هو الغور في المفاسد والخمور والانحرافات المتلبسة بثياب الصوفية، ام هو العرفان الحقيقي الخالص؟ فان شخصية حافظ وصراحة غالبية اشعاره، وهي المحكمات التي تهدينا الى حل المتشابهات. وعلى

مفسر حافظ ان يقدمه وفق شخصية حافظ نفسه، لا بدافع ميوله ورغباته الشخصية.

اما التشكيك القائل «كيف يمكن الاطمئنان الى ان ميول وتطلعات المفسر تطابق ميول وتطلعات مؤلف النص؟ وكيف يمكن الايقان من ان الاسئلة التي يطرحها المفسر امام النص، هي ذات الاسئلة التي اراد المؤلف الاجابة عنها؟»(٢٨) فهو تشكيك خاطئ تماماً، لأنه يرتكز على اعتبار ان ميول وتطلعات المفسر هي التي من حقها ان تسود التفسير. بينما الصحيح هو ان يغض المفسر الطرف عن ميوله وتطلعاته، ويحاول اكتشاف تطلعات ورغبات المؤلف؛ لتفسير ما صدر عنه من نصوص (فيما لو كانت هذه النصوص بحاجة الى تفسير).

وضمن هذا السياق، كانت الآيات الكريمة التي تتحامل على الشرك، تُسخِط المشركين وتغيظهم، وتفرح المؤمنين وتزرع فيهم الامل. ولو كان من الطبيعي ان يفسر كل انسان تلك الآيات بحسب ما يشتهي؛ لفسرها المشركون بانها لا تتعرض لهم ولا تعنيهم، وعالجوا المشكلة بهذه الطريقة، وخرجوا في آخر المطاف راضين عن القرآن شأنهم شأن المؤمنين!

ومن خلفاء بني أمية(٣٩) من تفأل بالقرآن؛ ليعرف سنوات سلطانه ودوامها، فواجهته الآية الكريمة : (واستفتحوا وخاب كلّ جبار عنيد)، فما كان منه إلاّ ان القى القرآن، واخذ يرشقه بالسهام حتى تمزق، وراح يخاطبه بالابيات المعروفة:

اتوعد كلّ جبار عنيد فأنا ذاكَ جبارٌ عنيدُ
إذا ما جئت ربك يوم حشر فقل يا ربِ مزقني الوليدُ(٤٠)

فهل يمكن ان نفهم ردة الفعل هذه من الوليد، كنتيجة لرغبته وتطلعاته، ام انها جاءت نتيجة لفهم مراد القرآن الكريم ؟ ولو انه يريد ان يفرض رغباته وميوله، لفسر القرآن بما يتناسب وهواه، ولقبله واعاده الى الرف. لكنه وجد الآية خلافاً لتطلعه، ورأى ان كل الوعود والوعيد الاخروي في القرآن انما يحكي

ارادة الباري عزوجل وقراره، ولا ينسجم بحال من الاحوال مع تطلعاته وميوله. فالآية تهدد الجبابرة وتتوعدهم صراحة، وهو منهم بلا شك.

وفي السجال الذي دار بين عبيد الله بن زياد والامام السجاد عليه السلام، كان يصر الطاغية على ان الله هو الذي قتل علياً الاكبر عليه السلام في كربلاء، بينما يرى الامام عليه السلام ان الخونة هم قتلته، وقرأ الامام الآية (الله يتوفى الانفس حين موتها)، ليدلل بها على صحة رأيه، فانتفض ابن زياد لسماعه الآية التي جاءت تدمغ قوله، وامر بقتل الامام عليه السلام(٤١).

وهنا نتساءل ؛ هل كان غضبه إلاّ نتيجة طبيعية لفهمه مفاد الآية التي تعني ان الله لا يقتل الانفس وانما يتوفاها، وانما القاتل هو الانسان ؟

ثم لو كان بالامكان ان يطبق كل انسان كتاب الله على تطعاته وميوله، ويجعله خاضعاً لها، ومتغيراً بحسب مقتضياتها، لما امكن القرآن ولا اي نص آخر، ان يوجد تغييراً في المجتمع، لانه اينما سيحل، يتلوّن بصبغة تلك البلاد وميول اهلها، ولن يفهمه قراؤه، لانهم يقرأون ويفهمون انفسهم. والحال ان المؤمنين بالقرآن والكافرين به، كانوا يفهمون معناه، فيفرح اولئك، ويحنق هؤلاء، مما يشير الى الايمان والاعتقاد غير الفهم والادراك.

٤ ـ استنطاق التاريخ:

ونصل الى مسألة استنطاق التاريخ، أو الاصغاء اليه. وهنا تواجهنا عدة اسئلة ؛ ما هي الميول والمحفزات التي تقود المؤلف الى وضع النص؟ وما هي الظروف والاحوال التاريخية التي احاطت بتأليف النص؟ وما هي ظروف وواقع مخاطبي النص ؟ ثم ما هي الامكانيات اللغوية التي اتيحت للمؤلف للكتابة أو الخطابة ؟(٤٢)، وفي الاجابة عن هذه التساؤلات يقال «ان منهجية التحليل التاريخي هي القادرة على الاجابة، ولابد ان يكون التحليل محايداً علمياً شاملاً»(٤٣). ويقال أيضاً: «ان قواعد وضوابط اللغة والحوار، التي كان القدماء

يسمونها احياناً بقواعد التفسير، تتخذ مكانها في هذه المرحلة. كما ان جميع بحوث الالفاظ في علم الاصول تنتمي الى هذه المرحلة»(٤٤).

وليس قصد الهرمنيوطيقيين من استنطاق التاريخ الاحاطة بقواعد وضوابط اللغة والحوار في العصور السالفة. وانما القصد هو تحليل وتفسير التاريخ. ولا ندري هل ينبغي ان يكون المفسر مؤرخاً، ام أديباً، ام كليهما؟ لا شك ان الذي لا يتوفر على المعرفة الكافية بلغة وآداب النص، لا يستطيع تفسيره. ولكن إذا لم يكن المفسر مؤرخاً قادراً على التحليل التاريخي، فهل يعتبر عاجزاً عن عملية التفسير ؟! ألا تكفي للتفسير الاحاطة بالنص ولغته ؟ وكيف يفضي استنطاق التاريخ الى التحليل التاريخي؟ وكيف ترتبط جميع القابليات الادبية للمفسر، بهذه المعرفة التاريخية؟

من البديهي ان على المفسر المعرفة بالمعنى المباشر لكل كلمة وعبارة، والقدرة على فهم القصد الذي يرمي اليه المؤلف. اما ؛ ما هو تأثير النص ؟ وهل يجب على المؤلف المعرفة بتأثير كلامه، ام ان ذلك من اختصاص المفسر؟ فالواقع ان فهم معاني المفردات والعبارات والكشف عن قصد المؤلف، يكشف لنا عن تطلعات المؤلف وميوله وتوقعاته. سواء كان هذا الكشف بحاجة الى تفسير اولاً.

والسؤال المهم هو، هل الالفاظ وتراكيب الجمل هي التي تدلنا على معنى النص وفهمه، ام الذي يفعل ذلك هو التاريخ والتحليل التاريخي ؟ هل تطلعات وميول المفسر هي التي تمنح الالفاظ دلالاتها، ام ان دلالة الالفاظ ذاتها تدلنا على معاني الكلمات والجمل، وتفهمنا مقاصد المؤلف، دون المفسر؟

طبعاً، نحن لا نعارض ان تقع دلالات الالفاظ في اطار استنطاق التاريخ والتحليل التاريخي، اما تطلعات وميول المؤلف وظروفه التاريخية وظروف مخاطبيه، فلا تلعب دوراً حاسماً في فهم مقاصد النص. وانما النص ذاته

يفصح عن ميول وتطلعات المؤلف، ويكشف احياناً عن الظروف التاريخية التي رافقت ظهوره.

فلو كتب احدهم سيرته الذاتية، وقرأناها نحن دون سابق معرفة به وبتطلعاته وميوله، أفلا تكون كافية لفهمٍ تطلعاته وميوله؟

الواقع ان الهرمنيوطيقا تقلل دائماً من دور الدلالة اللفظية، وتركز على دور القبليات والتطلعات والميول التي يحملها المفسر، مضافاً الى استنطاقه التاريخ.. وتتمادى في هذه الفكرة حتى تغدو عملية التفسير وكأنها صنيعة قبليات المفسر ونزعاته وتطلعاته وتحليله التاريخي. وهذا ما يجر التفاسير الى منزلق النسبية، ويجعلها بعدد المفسرين، وقد تكون متضاربة الى درجة التناقض.

وهكذا يقوم كل تفسير على فهم، وكل فهم على فهم مسبق، وكل فهم مسبق على فهم آخر، وهذا يقوم بدوره على تفسير معين. مما يعني ان هرمنيوطيقا النصوص لا تؤدي الى شيء ذي بال، وانما تتخبط في خضم دور وتسلسل حقيقي (باطل) وليس دوراً وتسلسلاً هرمنيوطيقياً، ولا تنتهي بنتيجة سوى الحيرة والضلال والشك الدائم. والحال ان الهرمنيوطيقيين يغفلون عن ان الالفاظ إذا كانت لها معان ظاهرية صريحة، فلن يعود ثمة حاجة الى التفسير، وان لم تكن متسمة بالصراحة والظهور، فعلى المفسر كشف النقاب عن معانيها وحسب. وقد اشار كل من مؤلفي القاموس والمفردات ولسان العرب الى ان التفسير هو كشف المغطى واظهار المعنى المعقول. وعليه فالامور الظاهرة الجلية لا تستلزم التفسير، ويمكن فهمها بمجرد التمكن من اللغة ومدلولاتها وقواعدها وآدابها.

ومع هذا فالاخباريون يستندون الى الروايات الناهية عن «التفسير بالرأي» ليسقطوا الحجية عن ظواهر القرآن الكريم. بينما يقول الشيخ الانصاري: «انها [الاخبار] لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى، بعد الفحص

عن نسخها وتخصيصها، وارادة خلاف ظاهرها في الاخبار، اذ من المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيراً، فان احداً من العقلاء اذا رأى في كتاب مولاه انه امره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له، عربياً او فارسياً او غيرهما، فعل به وامتثله، لم يعد هذا تفسيراً إذ التفسير كشف القناع»(٤٥).

يرى الشيخ الانصاري ان معنى التفسير لا يخرج عن حالتين؛ الاولى حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو ترجيح احد المعنيين المكافئين للفظ، والثانية حمله على المعنى البدوي العرفي اللغوي بدون النظر في الادلة العقلية أو الاستناد الى القرائن النقلية(٤٦).

ويؤكد هذا العالم الاصولي الكبير، ان الحالة الاولى هي الاصح، مع ان بالامكان التماس الشواهد والبراهين على صحة الحالة الثانية. ولهذا جاء في بعض الكتب الاصولية ان تفسير القرآن مما يختص ببطون الكتاب العزيز ومتشابهاته، ولا علاقة له بظواهره ومحكماته، من قبيل **(اوفوا بالعقود)** و**(أحل الله البيع)** و**(الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)**.

نعم في حالة تفسير بواطن القرآن ومتشابهاته، لن يكون ثمة دور أو تسلسل. إذ من الصحيح ان كل تفسير موقوف على فهم، ولكن ليس كل فهم موقوفاً على تفسير. بل ان فهم الظواهر لا يتوقف إلاّ على استنطاق التاريخ ضمن اطار مباحث الالفاظ والسيمانطيقا *[Semantic]*.واذا توفر الانسان على معرفة كافية بقواعد الدلالة، فستكون معرفته هذه بمثابة القبليات الكافية للكشف عن مقاصد المؤلف، والتعرف على جوانب عديدة من الظروف التاريخية التي عاشها المؤلف ومخاطبوه. وهذا ما يؤهله لتفسير الاجزاء التي تحتاج من النص الى تفسير. «اذا علمنا ان متكلماً أو كاتباً يريد ان يفهم الآخرون كلامه، وعلمنا انه لم يضع عن قصد وتعمد قرينة توجب صرف اللفظ عن معناه الظاهري، فسنقطع عندها ان قصده ما يستفاد من ظاهر لفظه. لاننا في غير ذلك، لابد ان نعتقد انه نقض غرضه متعمداً، وهذا محال»(٤٧). «ولو شككنا في

ان المؤلف يريد تفهيم قصده اولا، فنقول طبقاً لمنهج العقلاء السائد: ان الاصل هو انه يريد تفهيم قصده للآخرين. واذا شككنا في وجود القرينة، فنعود (بعد البحث والتمحيص) عن وجود القرينة، الى اصالة عدم وجود القرينة، أو اصالة الحقيقة»(٤٨).

ووفق هذا المنهج، يتضح ان الهرمنيوطيقا خلطت بين «التفسير» و«التطبيق». إذ ليس من التفسير في شيء، ان يعمد الانسان الى شرح النص بتوجيه من قبلياته وتطلعاته واستنطاقه التاريخ، لان هذا هو «التطبيق» بعينه.

فهناك فرق كبير بين ان نسأل «ماذا يقول النص؟» وبين ان نسأل «على اي معنىً يجب ان نطبق النص؟».

واذا كان النص بدلالة ظاهرة، واضحاً جلياً، سيكون من المعلوم ماذا يريد ان يقول. وان لم يكن واضحاً فصيحاً ينبغي استنطاقه. اما كيف يحصل هذا، وبأية معايير؟ فالمعيار هو استخدام باقي اجزاء النص لتفسير معنى المقطع الغامض. وبهذه الصورة تحصل عملية التفسير بشكلها الصحيح، ونتجنب الوقوع في الدور والتسلسل.

والكثير من الآيات القرآنية لا تحتاج الى تفسير. والتي تقتضي التفسير، يمكن تفسيرها بمعونة الآيات المحكمة وروايات المعصومين عليهم السلام، والتفاسير الاخرى، والمنظومة الثقافية الاسلامية الاصيلة، والبديهيات العقلية. ولأن مثل هذا المشروع، مهمة اجتهادية واستنباطية، فقد تظهر الى السطح بعض الاختلافات بين المفسرين. لكن مواطن الاختلافات هذه ليست شيئاً يذكر بالمقارنة الى مواطن الاتفاق. كما ان الاختلافات التفسيرية غالباً ما يمكن الوصول بشأنها الى حلول مشتركة.

اذن فالقبليات الهرمنيوطيقية، وفضلاً عن الاشكالات الاخرى، تنزلق بنا الى هاوية «التطبيق»، وتبعدنا عن دائرة التفسير؛ لذلك ينبغي ان نحترس من الوقوع في «التطبيق» ونحن نريد «التفسير».

يقول العلامة الطباطبائي: «ثمة فارق بين ان يسأل الباحث في معاني الآيات القرآنية «ماذا يقول القرآن؟» وبين ان يسأل «على اي المعاني نحمل الآية؟»، فمن آثار السؤال الاول ان ننسى كل الامور النظرية اثناء البحث، ونعتمد الامور غير النظرية. بينما يؤدي التساؤل الثاني الى اعتبار كل القضايا النظرية اموراً مسلمة تكون هي الاساس في البحث. وواضح ان مثل هذا البحث لا يهدف الى اكتشاف معنى الكلام»(٤٩).

ولاجل التحرر من ورطة «التطبيق»، ليس امامنا سوى استبعاد غالبية المقدمات والقبليات الهرمنيوطيقية، والتخلي عن متبنياتنا النظرية، لنفهم ماذا يريد القرآن ان يقول لنا؟ لا ان نفهم ما هي قبلياتنا وتطلعاتنا وتحليلنا التاريخي؟

٥ ـ بؤرة المعنى:

الركن الآخر من اركان الهرمنيوطيقا، تشخيص المعنى المركزي للنص أو ما يصطلح عليه بـ «بؤرة المعنى» وهو المحور الذي تدور حوله وتنتظم في اطاره كل معطيات النص. وتشخيص هذه البؤرة يساعد على فهم كل معاني النص؛ لانها تجتمع عندها وتقوم على اساسها.

ومن الصحة بمكان القول: إن فهم النص، يقتضي فهمٍ مواقف وآراء المؤلف الرئيسية فاذا اخذنا بنظر الاعتبار ان القرآن ليس كتاباً تاريخياً أو روائياً أو حقوقياً أو طبياً أو كتاباً في الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك، وانما هو كتاب هداية (هدى للمتقين)(٥٠)، فسنتعامل معه التعامل المتناسب المعقول، ولا نتوقع منه ان يعالج لنا مشكلاتنا التاريخية والحقوقية والفيزيائية والكيميائية والفلكية، كما لا ننظر اليه كمجرد نص ادبي بليغ. هذا على الرغم من انه لا يتعارض ومعطيات علوم التاريخ والحقوق والطب والفلك والفيزياء والكيمياء، وغيرها

من المعارف، بالاضافة الى كون اسلوبه الادبي ارقى وامتن الاساليب فصاحة وبلاغةً ومحتوًى.

وبهذا ينظر الانسان الى القرآن الكريم بصفته كتاب هداية، ونظاماً شاملاً لحياة البشرية. ويبادر الى تفسير الاجزاء التي تحتاج منه الى تفسير، ضمن هذا السياق. وتفسير كتاب مثل القرآن على اساس وحدة هدف المؤلف ووحدة الاسلوب، والمعرفة بلغة القرآن، يرتكز على معطيات نظام الدلالة، حتى لو لم يكن المفسر الذي يستخدم هذا النظام موفقاً مائة بالمائة، إلاّ انه سيحرز نسبة عالية جداً من التوفيق.

اما الاختلافات التي تلاحظ بين المفسرين، فمردها الى الطبيعة الاجتهادية لعملية التفسير. ومع ذلك فبالامكان تجنب الاخطاء عند الاجتهاد في تفسير القرآن ، عبر التدقيق في فهم موقف النص، والاخذ بنظر الاعتبار وحدة هدفه واسلوبه، والتعمق في روحه وطبيعته، والاستعانة بباقي الآيات، ومراجعة الروايات وكتب التفسير. فنحن بدورنا أيضاً نعتقد ان الفهم الافضل والاصح لمعنى النص، يستلزم الاحاطة بالمعاني الرئيسية التي ارادها المؤلف واودعها في النص. لكن المشكلة تكمن في السؤال ؛ من اين نأتي بالمعنى الاصلي (بؤرة المعنى)؟ للاجابة عن هذا السؤال تصف لنا الهرمنيوطيقا استنطاق التاريخ طريقاً صالحاً لمعرفة بؤرة المعنى.

واذا كان المراد بتشخيص بؤرة المعنى، انتزاعه من النص ذاته، فهذا مما لا يبدو فيه اي اشكال. اما ان كان غير ذلك، فسنواجه مشكلة الدور والتسلسل مرة ثانية، ولاشك ان تشخيص بؤرة المعنى مهم جداً،وربما امكن الاكتفاء به، دون القبليات والمقدمات وتطلعات وميول المؤلف والمفسر واستنطاق التاريخ. ولكن افلا يحتاج تشخيص بؤرة المعنى الى التفسير هو الآخر. (طبقاً لمتبنيات الهرمنيوطيقيين)؟ فاذا قلنا: إنه في غنىً عن التفسير، كيف نجانس بين هذا القول والمقدمات والمقومات الهرمنيوطيقية، وان كل فهم ينبثق عن التفسير ؟

اما إذا كان بحاجة الى تفسير، وتفسيره بحاجة الى تفسير وهكذا الى غير نهاية، فكيف نتخلص من الدور والتسلسل ؟

اذن ليس امامنا سوى القول: بان بعض الفهم لا يولد من رحم التفسير، وعليه فان تشخيص المعنى المركزي للنص، ان لم يكن ممكناً عبر قراءة النص ذاته، فهو غير ممكن بأية وسيلة اخرى.

ولماذا يعجز صاحب النص الذي يريد تفهيم آرائه للآخرين، عن التصريح بهذه الآراء في نصوصه ؟ واذا كانت قبليات المفسر وتطلعاته وميوله واستنطاقه التاريخ، هي التي ترسم الطريق الى فهم آراء المؤلف، فكيف نتجنب تعدد وتناقض التفاسير ؟ وكيف نتحرر من شراك النسبية ؟ وماذا يبقى من معنى لكلمتي الفهم والتفهيم؟

لابد من القول: إن اسس الهرمنيوطيقا تحيل كل التفاسير الى قبليات وتطلعات وميول المفسرين، وتلقي على عاتق رغباتهم ونزعاتهم مهمة اكتشاف المعنى المركزي للنص. ولهذا فليس من الضروري ان يصل المفسرون الى نقاط مشتركة، ولا يمكن الحكم بخطإ احد التفاسير؛ لان تفسيره مصيب من حيث انطباقه على تطلعات المفسر وميوله وقبلياته. اللهم إلاّ إذا كان المفسر خاطئاً حتى في التطبيق والتفسير بالرأي، بمعنى ان تفسيره لا ينطبق حتى على متبنياته!!

٦ ـ ترجمة النص:

اما آخر اركان العملية الهرمنيوطيقية، فهي ترجمة النص الى الاطار التاريخي للمفسر؛ «لان المفسر يعيش اطاراً وظروفا تاريخية تختلف عن ظروف المؤلف، وتجاربهما عن الذات والعالم متباينة، فلابد من ترجمة معنى النص الى الاطار التاريخي للمفسر. وواضح ان هذه الترجمة ليست ترجمة من لغة

الى لغة اخرى. وانما هي ترجمة التجارب الى اخرى. وبعبارة اخرى، هي فهم تجارب الماضين، بالاسئلة التي تفرضها التجارب المعاصرة»(٥١).

وقد سبق لصاحب هذا الرأي ان قال ان كل فهم لابد ان ينبثق عن تفسير. والآن استطاع المفسر بعد تفسيره القائم على قبلياته ومقدماته ان يبلغ المرحلة التي يترجم فيها النص الى اطاره التاريخي. والترجمة هنا لا تعني النقل من لغة الى اخرى، وانما تفيد مد الجسور بين التجارب القديمة والحديثة.

ونلاحظ انه فضلاً عن مشكلة «الدور والتسلسل»، وفضلاً عن ان المفسر يمارس «التطبيق» بدل «التفسير»، فان مشكلة اخرى تواجهنا هنا، وهي ان المفسر يفهم تجارب الماضين من خلال تجاربه المعاصرة. فاذا كان القصد ان تجارب الماضين والمعاصرين مشتركة في فهم معاني الالفاظ، وان المعنى الذي كان يتبادر الى ذهن السابقين، ذاته الذي يسارع الى اذهان اللاحقين، وبعبارة اخرى، إذا كان المراد ان كلا الفريقين يشتركان في نظام الدلالة، ففي هذه الحالة لن يكون المعاصرون بحاجة الى التفسير، لفهم مقاصد الماضين، لانهم يفهمون لغة بعضهم. وبالرغم من ان قلوبهم وآراءهم قد لا تكون متطابقة تماماً، غير ان لغتهم واحدة، ووحدة اللغة تكفي لفهم المقاصد، وبالطبع لا ننسى ان وحدة القلوب والآراء مرحلة متقدمة على وحدة اللغة ومرجحة عليها، لكن الاولى انفع للمعاشرة والاستئناس بالبعض بينما الثانية اهم والزم لتفهيم الآراء وفهمها.

اما إذا كان القصد من تجارب المعاصرين شيئاً آخر، كأن تكون قبليات ومقدمات المفسر، فبغض النظر عن الاشكالات العديدة التي ذكرناها بخصوص هذه القبليات، سيكون المفسر بحاجة دائماً الى تفسير آخر لتفسيره، أو لترجمة النص القديم الى اطاره التاريخي، الامر الذي يدخله جزما في نفق الدور والتسلسل الحقيقي، وليس الدور والتسلسل الهرمنيوطيقي المزعوم. ولا يخرجنا من هذا النفق إلاّ التسليم بان التفسير ليس ضروريا دائما لفهم

النصـوص. وبهـذا تـنفرط الـنظم الهرمـنيوطيقية وتـتزلزل دعائمهـا وتـنهار صروحها.

وبنـاء عـلى ذلـك، لـن يكـون مـن المجـدي القـول «ان مـن الممكـن انحـراف المفسـر بشكلين؛ الاول اعـادة تشكيل النص بصورة ظاهرية، وتحويل اشياء غير مفهومة للمخاطبين، والثاني انتزاع شهادات تأييد لأسئلته وقبلياته من النص، وتطبيق النص عليها»(٥٢) اذ من الممكن ان يكون المفسر حاذقاً ودقيقاً بحيث يشرح النص ويفسره؛ ليجعله مفهوما للمخاطبين، ويحرر نفسه من الانحراف الاول، لكنه بتبنيه الهرمنيوطيقا في التفسير، لا مفر امامه من الانحدار الى «التطبيق» بدل «التفسير». فمن ناحية يقال ان على المفسر الاحتراس من الانحراف، واجتناب ان ينتزع لقبلياته تاييداً من النص، لانه بذلك يطبق النص على آرائه، ومن ناحية اخرى يقال: إن قبليات المفسر وتطلعاته وميوله واستنطاقه للتاريخ، وتشخيصه لبؤرة المعنى (عبر استنطاق التاريخ طبعا)، وترجمته للنص من ظروف تاريخية (زمنية) الى اخرى، ضرورية كلها للتفسير !! فهل يعقل ان لا ينزلق المفسر الى «التطبيق» وهو مصر على كل هذه القبليات والمقدمات ؟! فحينما تسود ميول وتطلعات المفسر على النص وتفسيره، في كل مراحل ودرجات التفسير، كيف يمكن والحال هذه، التخلص من شراك التطبيق، والتحريف، والتفسير الاناني، والوصول الى تفسير منطقي صحيح ؟! والنتيجة هي انه إذا لم يكن بإمكانه تفسير النص وفهم معناه، بدلالات الالفاظ، فلن يكون ثمة سبيل لفهمه على الاطلاق، ولا يجدي في ذلك ان يجتاز المفسر بكل كفاءة المراحل الهرمنيوطيقية للتفسير، فيستعمل قبلياته وتطلعاته على خير وجه ممكن، ويكتشف المعنى المركزي للنص بكل دقة، ويترجم النص من ظروف تاليفه الى الظروف المعاصرة، وينجز كل ما تمليه عليه الهرمنيوطيقا في هذا الباب.

فالنص إذا كان غامضا ومغرقا في التعمية، لن يمكن فهمه بأي شكل من الاشكال، وكل معنىً ينسب اليه انما يعكس تطبيقاً وتاويلاً يلصقه هذا وذاك بالنص. وربما امكن استثناء المؤلف نفسه من هذه القاعدة، أو تلامذته الذين تعرفوا مباشرة على آرائه وافكاره ومقاصده. وبالطبع فان مثل هذا المؤلف يعرّض نفسه لأشد النقد واللوم، إلاّ إذا كانت هناك مصلحة معينة في التعمية والغموض. لان الهدف الاساسي من الكلام والكتابة، التفهيم ونقل المعاني الى المتلقي. واذا لم يفهم المتلقي شيئا من النص، فان عمل المؤلف سيكون عبثاً في عبث.

والنص الذي يكون جليا وواضحا، لا يحتاج الى تفسير، واذا صادف وان اشتمل على متشابهات ولوابس، فيمكن الوصول بشأنها الى نتائج حاسمة عبر دراسة مجمل النص، واستطلاع آراء معاصري المؤلف واتباع مدرسته، ولا ضرورة اطلاقا للتخبط في دهاليز المقدمات والقبليات الهرمنيوطيقية المفضية يقينا الى الدور والتسلسل.

وبطبيعة الحال، ينبغي الالتفات الى الفرق الواضح بين النصوص التخصصية وغير التخصصية، فالنص التخصصي يخاطب نخبة معينة من الناس. والنص الرياضي يتوجه به مؤلفه الى من لهم معرفة بعلم الرياضيات، والنص النحوي يخاطب النحويين وطلاب النحو. واصحاب التخصص يفهمون عادة هذه النصوص، ولا يجدون صعوبة في التعاطي معها.

اما النصوص غير التخصصية فانها تخاطب عامة الناس، واذا كان فيها متشابهات وغوامض فيمكن تفسيرها وفهمها عبر الاحاطة بمجمل النص والروايات والاثار النافعة في هذا الباب. وقد تظهر الى السطح بعض الاختلافات في عملية التفسير بسبب كونها عملية اجتهادية، لكن هذه الاختلافات تبقى جزئية وبسيطة، ولا اصل لها من الهرمنيوطيقا. وتبقى النقطة المهمة، هي ان لا نفسر اختلاف التفاسير بصورة مغلوطة.

الهوامش

(١) رسالة الثقافة (نامه فرهنك)، السنة الثالثة، العدد الاول، ص ٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٠

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، العدد ١٤ و١٥، ص ١٢١.

(٥) Hermes.

(٦) المصدر السابق.

(٧) المصدر نفسه، العدد١٤ و١٥، ص١٢١.

(٨) المصدر نفسه، العدد ١، ص ٧١.

(٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه، العدد ٨١، الدكتور داوري.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(١٦) المصدر نفسه، العدد ١٤، ص ١٢٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(١٨) المضدر نفسه.

(١٩) طبع عام ١٣٧٥ (١٩٩٦)، تأليف: الشيخ محمد مجتهد شبستري.

(٢٠) نامه فرهنك، مصدر سابق، العدد ١٨، ص ٦١.

(٢١) هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ص ١٢ ـ ٣٢ بتلخيص.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) فاطر، الآية ٣٥.

(٢٦) الطور، الآية ٢١.

(٢٧) الانعام، الآية ١٦٠.
(٢٨) المائدة، الآية ٢٧.
(٢٩) تفسير كنز الحقائق، ج ٣ ص ٦١، نقلاً عن معاني الاخبار، ج ٤ ص ٣٣.
(٣٠) المائدة، الآية ٦٤.
(٣١) الفتح، الآية ١٠.
(٣٢) طه، الآية ٥.
(٣٣) الشورى، الآية ١١.
(٣٤) الانبياء، الآية ٢٢.
(٣٥) الاعراف، الآية ١٩٠.
(٣٦) قاموس معين فارسي ـ فارسي (فرهنك معين). الاعلام، ج ٦ ص ٢٠٦٧.
(٣٧) هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ص ١٧.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٣٩) الوليد بن يزيد بن عبد الملك.
(٤٠) تتمة المنتهى في وقائع ايام الخلفاء، خص ٩١ (انتشارات مركزي ١٣٣٣ ـ ١٩٥٤).
(٤١) منتهى الآمال ، طباعة: علمية اسلامية، ٣٣١ ش / ١٩٥٢م، ج ١ ص ٣٠٠.
(٤٢) هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ص٢٤ـ٢٥.
(٤٣) المصدر نفسه.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٤٥) الفرائد، ص ٤٥، طبع مصطفوي، ١٣٧٤ هـ.
(٤٦) الاصول، ج ٢ ص ٣٣٣.
(٤٧) درر الفوائد، للعلامة الحائري، ج ١، ص ٢٦٠، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٠٨هـ.
(٤٨) المصدر نفسه.
(٤٩) الميزان، ج ١ ص ٤، مقدمة الكتاب.
(٥٠) البقرة، الآية ٢.
(٥١) هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ص ٢٨.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٨ و٢٩، بتلخيص.

قراءة نقدية لكتاب
هرمنيوطيقا الكتاب والسنة

د. صدر الدين طاهري*

*كتاب نقد، ع٥-٦. قضايا اسلامية معاصرة، ع ١٩.

المقال الذي بين يدي القراء الكرام، مراجعة نقدية لكتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة» للشيخ محمد مجتهد شبستري، نستعين فيها بحديثه لصحيفة «همشهري = ابن بلدي» حول الكتاب، مضافاً الى ما أوردته فصول الكتاب ذاته.

يرمي الشيخ مجتهد شبستري في مؤلفه هذا الى الدفاع عن نظرية تتصل بعملية فهم النصوص وتفسيرها، لا سيما النصوص الاسلامية متمثلة بالكتاب والسنة.

تركز النظرية على «الدور الشعوري واللاشعوري لقبليات المفسر وميوله وتطلعاته ومعارفه المسبقة في فهم النص». وما يؤكد عليه المؤلف هو ضرورة الاستعانة بالعلوم الانسانية والتجريبية في عملية اكتشاف معاني النصوص الدينية، وهذا بخلاف ما يراه الفقهاء وعلماء الدين من إمكانية الاقتصار على المقدمات اللغوية والأدبية والأصولية، كضروريات لفهم الكتاب والسنة.

وسيرتكز نقدنا على ما طرحه المؤلف في كتابه من أسس ونتائج فقهية وتفسيرية للهرمنيوطيقا، لا على أساس ما قد يكون موجوداً حولها من آراء وطروحات في المؤلفات الغربية الأم، أو في الإيضاحات والشروح الشرقية لها. وبعبارة أخرى، نحاول أن نرى ما يتمخّض عنه هذا الكتاب من نتائج، بعيداً عمّا طرحه كبار علماء الهرمنيوطيقا ومنظروها الغربيون الأوائل من وجهات نظر حول الكتب المقدسة المسيحية، وبغض النظر عن المصادر ـ غير المعروفة غالباً ـ التي اعتمدها المؤلف المحترم، وكيف استقى منها المفاهيم ـ بشكل صحيح أو غير صحيح ـ وما شهده علم الهرمنيوطيقا من تحولات في العالم الغربي، وغير ذلك الكثير من القضايا التي قد تكون نافعة في دراسة

الهرمنيوطيقا، كل هذه الأمور سنصرف النظر عنها في هذا البحث، خصوصاً وأن المؤلف لم يتناول هو الآخر أيّاً منها ولم ينسب شيئاً إليها.

ويتمنى كاتب السطور أن تكون هذه الدراسة «نقداً» بالمعنى الحقيقي للكلمة، فالنقد وخلافاً للشائع عن هذه الكلمة في عرفنا، لابد أن يرصد الجوانب الايجابية للقضية، وعليه أن يميز نقاط القوة من نقاط الضعف في العمل المنقود، لا أن يستعرض نقاط الضعف فقط ويركز عليها الأضواء، متستّراً على مواطن القوة وعلى كل حال فالنقد بالاصطلاح الشائع يختلف عن التعريف أو الاستعراض.

أُضيفُ الى ذلك أن مرادنا هو نقد الكتاب وليس نقد الكاتب. وللأسف فإن هذين يختلطان أحياناً مع بعضهما لأغراض سليمة أو سقيمة، مما يفرز نتائج غير محمودة ولا مطلوبة، خلافاً للسنة الاسلامية القائلة: «انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال».

ثقافتنا نحن المسلمين علمتنا منذ بداياتها والى اليوم أن الاسلام دين الآفاق الرحبة والآراء المتعددة المتضاربة، وهو دين لا يخشى البحث والحوار، حتى في أهم مرتكزاته، أي في القرآن الكريم. وعليه، فالنظرية الرئيسية في كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة» حتى على افتراض كونها مبتكرة وانقلابية ـ وسنوضّح لاحقا سبب أنها ليست كذلك ـ فهي من وجهة نظرنا لا تعدو أن تكون إضافة باب عادي جديد إلى مباحث أصول الفقه أو الكلام أو التفسير وباقي العلوم والأبواب ذات الصلة، نظير باب دلالة الألفاظ في المنطق.

أـ أسس الهرمنيوطيقا

يعد الفصل الأول من الكتاب وعنوانه «ملابسات فهم النص» مفتاحاً لكل طروحات الكتاب، وتواجهنا فيه عدة فروض على النحو التالي:

١ـ «فهم النص يختلف عن إدراك معناه اللغوي، فقد يسمع الانسان كلاماً أو قد يقرأ نصا من دون أن يفهمه»[1]. إن إدراك المعنى اللغوي يختص بمجال السمانطيقا[2] أو دلالة الألفاظ. أما فهم النص فهو مرتبة أعلى منه، ويختص بعلم الهرمنوتيك أو الهرمنيوطيقا[3] أو التفسير. الفهم منوط بالدلالة اللغوية، والدلالة اللغوية لا تفضي بالضرورة الى الفهم.

٢ـ «فهم النص رهن بتفسيره»[4].

٣ـ «تفسير النص ليس أمراً ظاهراً ومكشوفاً بذاته»[5] وإنما المفسر هو الذي يكشف عن المعنى التفسيري، بحسب قواعد التفسير.

٤ـ «يمكن تقديم عدة تفاسير للنص الواحد، ففهم معنى النص ليس عملية بديهية»[6]. وبذلك يكون الاختلاف في فهم معنى أي نص من النصوص حالة عادية ممكنة على الدوام، «وإذا افترضنا عدم وجود أي اختلاف في فهم معنى نص معين، فليس ذلك بسبب الدلالة الذاتية للنص على المعنى وعدم حاجته الى تفسير، وإنما السبب هو أن الجميع فسّروا النص بشكل واحد»[7].

في هذه الأسس الأربعة يمكن ملاحظة نقطة تمهيدية صائبة، وجعل فيه نقاش للاصطلاح، واستنتاج قابل للنقد.

النقطة التمهيدية

النقطة التمهيدية الصائبة هي التباين بين تفسير النص ومعناه اللغوي، وأساس هذا التباين ليس طبعاً من وضع المؤلف المحترم، وإنما هو حالة كانت موجودة دائماً في أصل اللغة. والمفسرون بدورهم حينما اعتبروا التفسير تبعاً للغويين «كشفاً للقناع» أو «كشفاً للستار» عن النص، وجعلوا ذلك أساساً لتعاريفهم الخاصة لتفسير القرآن الكريم، فقد اعترفوا رسمياً على الدوام بمثل هذا التباين. فـ«القناع» هو الحجاب أو الستار، والمعنى اللغوي للنص غير مستور عمّن له معرفة بلغة النص، أما الذي لا يفقه اللغة التي قيل بها النص

فهو الذي يمكن اعتباره محجوباً خلف الستار. وبهذا لا نجانب الصواب حينما نتقيّد عند تفسير النص بمسائل وراء المفاد اللغوي للنص لا تستخلص منه بشكل مباشر، ونعتبرها أساس التفاوت بين تفسير النص وترجمته.

وطبعاً لا نعدم مفسرين قد لا يلتزمون عملياً بهذا التباين في بعض الأحيان، بالرغم من قناعتهم النظرية به.

جعل الاصطلاح

مضافاً الى ما مرّ، يرى المؤلف أن «تفسير» النص و «فهمه» شيء واحد وحالة واحدة تقف في الجهة المقابلة لإدراك المعنى اللغوي.

إن المناقشة في الاصطلاح لا تناسب أصحاب المعرفة طبعاً، ولكن دفع مفردة معينة عن معناها الأصلي المعروف، ونحو معنى جديدٍ أخص لها، يجب على كل حال أن تكون له ضرورته أولاً، وأن لا يؤدي الى التباسات وأخطاء ثانياً، وإلاّ كان جعل الاصطلاح بضرر جاعل الاصطلاح قبل غيره.

ويبدو لمحرر السطور أن الأفضل لكتاب تخصصي باللغة الفارسية يعد جزءاً من الثقافة المحلية، النزوع صوب المفردات الفارسية مع حفظ المعادلات الاصطلاحية الخارجية.

أما وقد جُعِل لمفردة «فهم» العربية اصطلاح جديد، فينبغي القول: إن هذا الاصطلاح لا أصل له في اللغة العربية.

ففي حين يرى العرب مفردة «التفسير» دالة على التطابق مع إرادة المؤلف(٨)، يعتبرون «الفهم» ذا دلالة مطلقة(٩).

وفي اللغة الفارسية أيضاً تؤخذ مفردة «الفهم» بدرجات ومراتب مختلفة، تجتمع كلها بعاليها ودانيها في لفظة «فهم». مثلا حينما يُقال عن نداء إذاعي أنه «مفهوم» فمعنى ذلك أن ألفاظه ممكنة التشخيص أو «مسموعة» بغض النظر عن معرفة المستمع بلغة هذا النداء، وهل يستطيع فهم معاني جمله أم

أنه يسمعها ولا يفهمها؟ وفي النداءات البوليسية حينما يُقال «مفهوم» المراد هو إدراك اللفظ والمعنى. ولكن حينما نقول: إن «فلاناً لا يفهم كلامي» فمن المرجّح أننا نريد مرتبة ترقى التفسير، باعتبار أن فلاناً يفهم ظاهر الكلام ومعناه اللغوي، لكنه يعجز عن إدراك عمق الكلام والرموز الكامنة فيه.

وبالتالي فإن جعل الاصطلاح أعلاه من قبل المؤلف جاء بخلاف العرف واللغة، وهو مما يؤدي الى ابتعاد لفظ عن معناه المعروف بدون مبرر، ويسبب من جهة أخرى ظهور لفظين لمعنىً آخر هو إدراك ما وراء أستار النص، والحال أن كلا اللفظين في العربية والفارسية مستعملان تقريباً بتفاوتات أشرنا إليها.

ثم إن الترادف المفترض بين مفردتي «الفهم» و«التفسير» قائم على افتراض المؤلف بأن «كل نص يحتمل تفاسير متعددة» وهو الأساس الرابع من أسس الهرمنيوطيقا[١٠]. أما لو ذهبنا الى خلاف هذا الرأي واعتقدنا أن بعض النصوص لا تحتمل التفسير أساساً، فسننتهي الى أن بعض النصوص رغم دلالتها اللغوية الواضحة، لا تفهم من قبل العارفين بلغة النص! وهذا قول لن يقبله العرف والعقل.

الاستنتاج القابل للنقد

أما النقطة السلبية القابلة للنقد في هذه الأصول، فهي الأصل الرابع القائل «يمكن احتمال تفاسير متعددة لكل نص» و«الاختلاف في فهم معنى أي نص من النصوص حالة عادية وممكنة» و«إذا افترضنا عدم وجود أي اختلاف في فهم نص معين، فليس ذلك بسبب الدلالة الذاتية للنص على المعنى وعدم حاجته الى تفسير، وإنما السبب هو أن الجميع فسروا النص بشكل واحد»[١١].

طبعاً من المسلم به أن تفاسير النص الواحد قد تكون مختلفة ومتباينة. أما أن يكون كل نص قابلاً بالضرورة لتفاسير متعددة فهو قول فيه نقاش، فالكثير من القضايا ليست على هذه الشاكلة. ومثال ذلك العبارات: «أنا ظامئ، أحضر

لي قليلاً من الماء» أو «نحن جائعون، حان موعد فرش المائدة» أو «يمنع التدخين في هذا المكان» بل هنالك نصوص ليست مما يستعمل في الحياة اليومية، ومع ذلك لا تقبل تفاسير متضاربة:

«بدونك أيها القمر
مررتُ ذات الليلة أيضاً في ذلك الزقاق
صار جسمي كلّهُ عيناً تبحث عنك
شوقي لرؤيتك فاض من كأس وجودي
وتحوّلت الى ذلك العاشق المسكين الذي كنتُهُ أول مرة»[١٢].

الكثير من الأقوال والنصوص لا تحتمل اختلاف الآراء فيها أبداً، كذلك النصوص العلمية المحضة من قبيل الرياضيات والفيزياء والكيمياء والطب لا تحتاج الى تفاسير تكشف عمّا وراء أستارها، بالرغم من أن معاني الكثير منها معقدة وعصية على الفهم. هذا فيما يخص عموم النصوص العادية والأدبية وغير الدينية، ويمكن تعميم ذلك على النصوص الدينية أيضاً والقول إنها ليست جميعاً بحاجة الى تفاسير تكشف عمّا وراء الستار.

فقد وردت الكثير من الدساتير المعاملاتية مما يتصل بالإجارة والبيع وتقسيم المواريث وما الى ذلك في الكتاب والسنة، وحُمِلتْ على مفاهيم كلية ولغوية لها مصاديقها العرفية. والحكم الشرعي ينتقل عن طريق المفهوم الى المصداق، من دون أن يكون ثمة شيء خلف الستار.

وما يثير الاستغراب أكثر أن اصطناع مثل هذا المبدأ العام الشامل لـ«كل نص» بلا استثناء، لم يكن ضرورياً لاثبات مقصود المؤلف، وربما لهذا السبب نراه يناقض نفسه في صفحات تالية ويعيد النظر في شمولية هذا المبدأ بخلسة وبدون اثارة ضجيج، فيقول: «الكلام يحتاج الى التفسير حينما لا يكون معناه واضحاً»[١٣].

ويضيف الى قوله: «الكلام المتصل بالعلاقات الملموسة والمحسوسة في الحياة له معانيه البيّنة ولا يحتاج الى تفسير» ويقلّص من حدود المبدأ بقوله: «الكلام والنصوص الدينية والفنية والعرفانية والفلسفية هي التي تحتاج الى تفسير»[١٤].

العبارتان الأولى والثانية أعلاه تتناقضان مع مضمون الأساس الرابع من أسس الهرمنيوطيقا. أما العبارة الثالثة المفيدة: أن جميع النصوص الدينية تقبل التفسير، ففيها نقاش من جهة أخرى ـ رغم إصرار المؤلف على التعميم ـ إذ فضلاً عن النماذج المعاملاتية التي أشرنا إليها، لا أحد يعلم بالضبط لماذا ومتى وأين التزم المتكلمون وأصحاب النصوص بأن لا يصدر عنهم «كلام واضح»؟ ولماذا يجب أن لا يكون هنالك في نطاق الدين بما له من علاقة وثيقة بالحياة اليومية للناس، كلام حول «العلاقات الملموسة والمحسوسة في الحياة»؟!

وهنا يمكن تسجيل إشكال آخر؛ فبأخذ ما سلف بنظر الاعتبار كيف يمكن الإصرار على النتيجة القائلة: «وإذا افترضنا عدم وجود أي اختلاف في فهم نص معين، فليس ذلك بسبب الدلالة الذاتية للنص على المعنى وعدم حاجته الى تفسير، وإنما السبب هو أن الجميع فسّروا النص بشكل واحد»؟

والواقع أنه التفسير إذا كان غير الدلالة اللغوية، وكان مما يتصل بما وراء ستار النص أو بمخاطب النص أو بكليهما، فلماذا يكون ما خلف الستار واحداً، ولماذا لا يظهر الاختلاف في التفاسير؟ أفلا يعني هذا أن النص أو مخاطبيه ـ ولأي سبب من الأسباب ـ يفتقرون الى «ما خلف ستار» يكون رصيداً للتفسير؟ لقد طرح المؤلف المحترم أطروحة حول التفسير، وقال بشمولية القابلية للتفسير، لكنه لم يحدد معياراً لذلك.

إن مبدأ تفكيك الدلالة اللغوية عن التفسير مبدأ قديم، لكن السؤال القائل: «هل جميع النصوص ممكنة التفسير بالضرورة أم لا؟» لن يكون ممكن الجواب إلاّ بعد تقديم معيار واضح لما يمكن تفسيره مما لا يمكن تفسيره، وبعد

تبيين هل المعيار المنظور جزءٌ من النص أم من المخاطب أم من كليهما؟ وهذه قضية لم تعالج في الكتاب.

ب ـ الإطار الهرمنيوطيقي:

بعد ذلك يصل المؤلف الى الأصول الداخلية للهرمنيوطيقا، وهي التي يمكن أن نسميها «الإطار الهرمينوطيقي». في البدء يشير المؤلف الى مقومات تفسير النصوص وفهمها من وجهة نظره، وهي:

١ـ قبليات المفسر أو معلوماته المسبقة.

٢ـ ميوله وتطلعاته التي توجهه.

٣ـ أسئلته من التاريخ.

٤ـ تشخيص بؤرة المعنى في النص، وتفسيره كوحدة تتشكل حول هذه البؤرة.

٥ـ ترجمة النص الى الأفق التاريخي للمفسر[١٥].

وخلاصة مضمون هذه الأصول هي أن لكل مفسر قبليات ومفروضات مسبقة تخلق لديه ميولاً وتطلعات معينة، وهو يتوجّه صوب عملية التفسير بهذه القبليات والأرصدة الفكرية؛ لذلك يمنحه النص مضامين تتناسب وتلك الأرصدة، مما يعني أن النص بدوره سيُفسِّر المُفسِّر، وبهذا تتوالد لدى المفسر قبليات جديدة تؤثر في نتاجاته التفسيرية اللاحقة، وهكذا يتكرر هذا «الدور الهرمينوطيقي» أو التعاطي المعنوي. والمفسر مؤلف، إذا وجد النص صادراً في فضاء تاريخي غير فضائه هو، سيترجمه الى فضائه التاريخي، ويقيّم الظروف الزمانية والمكانية لصدور النص وتطلعات وقبليات صاحب النص ومخاطبيه في زمن الصدور. والمفسر بعبارة أخرى «يسأل التاريخ» وقد يستطيع عن هذا الطريق إدراك معنى النص وبؤرة المعنى بحسب مراد المتكلم أو المخاطب، وعندها يجب أن يحاول تطبيق ما توصل إليه على فضائه التاريخي، ليعبّر عن مراد النص بما يتلاءم والظروف المعاصرة، أو «يترجم» النص الى فضائه

التاريخي، حسب تعبير المؤلف المحترم. وإذا تم اجتياز هذه المراحل بصورة صحيحة، سيكون من السهل عملياً «فهم» النص.

نقد وتحليل

أوضحنا مراد المؤلف من مصطلحات: «القبليات والمعلومات المسبقة والمقبولات». وهذا المراد بصرف النظر عمّا قد يكتنفه من إفراط وتفريط، مما لا شك في صحته، فهو يوجّه عملية التفسير، ويطرح أسئلة خاصة و«الاختلاف بين المفسرين والفقهاء يجب أن يُبحث عنه قبل كل شيء في المباني التي يتبنّونها»[١٦]. ومع هذا يجب القول: إن المؤلف تمادى في توضيح دور هذه القبليات. ومن ذلك قوله: «لا جدوى من المفاضلة بين التفاسير المختلفة لنص معين، بدون المفاضلة بين مقدمات تلك التفاسير»[١٧].

يبدو هذا الكلام منطوياً على مبالغة، فإذا سلّمنا بـ«صحة» أو «فساد» التفاسير، سيكون التفسير الخاطئ خاطئاً على كل حال وغير مطابق للواقع، مهما كانت قبلياته ومقدماته، إلاّ إذا كان المقصود من دراسة التفاسير المتعددة ومقارنتها ببعضها، الإفصاح عن الأبعاد النفسية لعمل المفسرين، أو أن يكون للصحة والفساد معنىً آخر غير الانطباق وعدم الانطباق على الواقع.

بالإضافة الى ذلك، يبقى ملاك القابلية للتفسير ومردّ الاختلاف في فهم النصوص غير واضح المعالم، فحدود تأثير القبليات غير معينة. وقد ذكر المؤلف الى جانب هذه الفكرة الاجمالية كلاماً يبعث على الدهشة، ويقطع الطريق على كل محاولة للوصول الى معنىً بيّن للنص. فهو يقول في البداية: «إن لم يكن هناك أية معلومات قبلية عن موضوعٍ ما، فلن تكون ثمة أية رغبة أو ميل لفهمه وشرحه كعمل إرادي، ولن يحصل أي فهم أو تبيين، إذ لا يمكن إقامة أي نوع من العلاقة مع المجهول المطلق»[١٨]. ويقول أيضاً «الواقع الآخر الذي يفصح عن ضرورة وجود قبليات للفهم، هو أن الفهم يبدأ بالسؤال... وإن لم تكن هناك

معلومة مسبقة عن السؤال، لن يكون للسؤال من معنىً ولا وجود. فلا يمكن طرح أي سؤال حول المجهول المطلق»[١٩].

وما نريد التركيز عليه في هذين النصين هو تركيب «المجهول المطلق». المؤلف هنا يطرح مفهوماً باعتباره فرضاً مسبقاً. لكن هذا الفرض المسبق لا يختلف عن أي من حالتين أبداً، فهو يفيد دائماً الخروج من الجهل المركب والدخول الى الجهل البسيط، هذا أولاً، وثانياً هو ليس فرضاً مسبقاً أساساً، وإنما مقدمة للالتفات الى الفروض المسبقة الموجودة. إن هذا الاشكال في أطروحة المؤلف من الوضوح والنصاعة بحيث يبدو وكأنه سهو غير متعمد منه.

وإذا ما تجاوزنا هذه العقبة ونظرنا الى مجموعة إيضاحات المؤلف حول «الإطار الهرمينوطيقي» نخلص الى أنه يبحث عن السبب الرئيسي لقابلية كل النصوص للتفسير، في شيء يتصل بالمخاطب أكثر من صلته بالنص ذاته. وهنا ينبغي القول: إن هذا لا يكفي لتقديم نظرية انقلابية جديدة حول التفسير.

إذ يجب أولاً تحديد نصيب كل من النص والمخاطب في العملية التفسيرية بوضوح. وثانياً لا بدّ من الإجابة الصريحة على السؤال؛ هل مثل هذه القابلية للتفسير تفضي الى نسبية المعنى، أم أن إطلاق المعنى التفسيري للنص سيبقى مصوناً (رغم التأثيرات الناجمة عن النص ذاته والمخاطب)؟

ج ـ النتائج الهرمنيوطيقية

في الفصل الثاني المعنون «الوحي الإلهي وعلوم البشر» يعمد المؤلف الى تبيان نماذج لتأثير القبليات في آراء المفسرين والفقهاء. ويمكن دراسة هذه النتائج في مجالي الفقه والتفسير:

النتائج التفسيرية

١ـ التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور

المصطلحان أعلاه معروفان لدى المفسرين والمحدثين وعلماء القرآن، ويعود ماضيهما الى القرن الثاني الهجري. وبهذه المناسبة يشير المؤلف الى قبليتين تاريخيتين أساسيتين حول تفسير القرآن كانتا دارجتين بين المسلمين وموضع اختلاف ونقاش بينهم: الأولى «التقيّد بالمأثور» والثانية «جواز التدبّر» أو «التفسير بالرأي». فكل واحدة من هاتين القبليتين تستند حسب رأي المؤلف الى مبنىً كلامي خاص حول ماهية الكلام الإلهي. فالذين لا يعتبرون الكلام الإلهي من سنخ كلام البشر، يرون تفسيره خارج نطاق القدرة البشرية العادية على الإطلاق، ويقولون: إن مضمون هذا الكلام لا يعلمه إلاّ صاحبه وقائله عزوجل؛ لذلك ينبغي السؤال عن معناه ممن هو الواسطة بين عالم الشهادة وعالم الغيب. أما الذين يرون كلام اللّه المنزل تابعاً لنفس قواعد الكلام البشري، فيقررون دوراً كبيراً للتفكير والفهم البشري في فهم الكلام الإلهي وتفسيره، ولذلك يعتبرون التفسير بالرأي عملاً جائزاً وصحيحاً[٢٠].

وإذ أمعنا النظر فيما يقوله الفريقان وجدنا أن المقدمات «مأخوذة عن المقبولات المسبقة المستقاة بدورها من المعارف البشرية وما كان لأي من الرأيين أن يتقوّم بدون الاستعانة بالمعارف البشرية»[٢١] فهي «لم تؤخذ عن الوحي».

النقد

في البدء ينبغي النظر؛ ما هي فائدة هذه المقدمات للمؤلف في غايته؟ وعلى افتراض أن رؤيتين كلاميتين مختلفتين حول ماهية الكلام الإلهي تسببتا في منهجين تفسيريين متقابلين، فما هو الجديد الذي سيحصل هذا؟ إن علم أصول الدين في معظمه حصيلة المعارف البشرية ووليد القدرات العقلانية والفكرية

لدى الإنسان. وحتى في علم الفقه المرتكز على النقل والتعبد ثمة عنوان «المستقلات العقلية» الذي يشي بدور العقل وأحكامه في صياغة هذا العلم. فإلى هنا لم يظهر شيء جديد ذو بال يضطرنا الى اصطناع علم مستقل باسم «الهرمنيوطيقا» تكون له آثاره الخاصة. المهم هو أن نرى هل النتائج المختلفة المتأتّية عن قبليات مختلفة كلها ذات تبريرات في مستوىً واحد، أم يحتمل فيها الخطأ والصواب؟

ملاحظات أخرى

أولاً: التفسير بالرأي

في كتابات المؤلف، ورد التفسير بالرأي في مقابل التفسير بالمأثور، بحيث يمكن الاستنتاج أن التفسير إما أن يقوم على أساس المأثور وإما أن يكون وفقاً للرأي، وهذان المنهجان مما لا يمكن الجمع بينهما، وليس بوسع المفسر أن يتبنّاهما معاً.[(٢٢)]

بيد أن المسألة لا تبدو على هذا النحو. فجميع من يجيزون التدبر في القرآن، يرون التفسير بالمأثور جائزاً أيضاً، بل واجباً ومقدماً على التفسير بالرأي. فبإمكان المفسر علاوة على الحديث الذي يسرده في ذيل الآية، التدبر في الآية واستنباط المعنى منها. وهذا ما صنعه العلامة الطباطبائي غالباً في تفسير الميزان.

ثم إن مثل هذين الرأيين حول ماهية الكلام الإلهي، يمكن أن ينسحبا بدرجة أضعف على «المأثور» ذاته، وهنا أيضاً يمكن للقبليات أن تلعب دورها. ولا شك أن المؤلف لم ينس أن عنوان كتابه «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة». كما أن «التدبر» لا يعني «التفسير بالرأي» دائماً. فللتفسير بالرأي معنيان؛ جائز

وغير جائز، وغالباً ما يراد بالتدبر المعنى الأول، رغم وجود فرق قليلة مثل الإخباريين الشيعة يعتبرونه والتفسير بالرأي غير الجائز شيئاً واحداً.

ثانياً: المباني

صحيح أن التفسير بالرأي ورد في مصادر التفسير وعلوم القرآن في مقابل التفسير بالمأثور، إذ لم يجعلهما متقدمو أهل الحديث وحسب، في مقابل بعضهما، وإنما صنع مثل ذلك أخباريو الشيعة أيضاً[٢٣] إلاّ أن الأساس الأول لنزعة التفسير بالرأي لا ينحصر في الاعتقاد بتشابه كلام الله المنزل وكلام البشر. كما أن الأساس الأول لنزعة التفسير بالمأثور ليست العقيدة المضادة للعقيدة الأولى، وهذا ما يريد أن يوحي به المؤلف. ولذلك أُطلِقَ «المأثور» على أقوال صحابة النبي صلى الله عليه وآله في بعض المصادر، حيث يذهب عبد العظيم الزرقاني مؤلف «مناهل العرفان في علوم القرآن» الى أن التفاسير بالمأثور هو التفسير بما ورد في القرآن والسنة وأقوال الصحابة لتبيين مراد الباري عزوجل[٢٤]. وإذا كان أساس مراجعة المأثور عدم السنخية بين كلام الله وكلام البشر، وضرورة فهم الكلام الإلهي بمعونة حامل الوحي، لن يكون هناك مبرر لمراجعة أقوال الصحابة غير المعصومين باعتبارها جزءاً من المأثور.

جدير بالذكر أن المؤلف يرى تفسير القرآن بالقرآن هو الآخر من قبيل التفسير بالرأي، والحال أن علماء القرآن يرونه تفسيراً بالمأثور.

٢-إشكالية تطور الأنواع

جاء في الفصل الثاني، تتمةً للبحث حول تفسير القرآن بالقرآن:

«الآيات لا تنطق تلقائياً ... سؤال المفسر هو الذي يتضمن قبليات مقتبسة من العلوم والمعارف المختلفة التي يتوفر عليها. فمثلاً يوجد اليوم تياران فكريان متعارضان تماماً بخصوص تطور الانسان عن الحيوانات. ولكل تيار قبليات من

العلوم والمعارف الانسانية، تمثل منطلقاته لفهم آيات القرآن واستنباط نظرية معينة منها»[٢٥].

النقد

أولاً، كان من الأفضل الإشارة الى الآيات التي يستشهد بها كل فريق على نظريته، حتى يكون الكلام موثّقاً ومسنداً، ثانياً، يبدو أن عبارة «الآيات لا تنطق تلقائياً» هي العبارة التي كنّا ننتظرها منذ بداية الكتاب لنتعرف بها على الادعاء الهرمينوطيقي للمؤلف ونفحص نتيجته الملموسة. لا يخرج معنى هذه العبارة عن الاحتمالات الثلاثة الآتية:

١ـ ليس للآيات مفاد لغوي.

٢ـ ليس للآيات مفاد تفسيري، وهي بانتظار أن تتعرف على السائل وقبلياته لينطلق لسانها بما يلائم ذوقه وتطلعاته.

٣ـ للآيات مفاد تفسيري مستقل، لكنها لا تفصح عنه لأي شخص وفي كل الظروف.

الاحتمال الأول رفضه المؤلف في الفصل الأول عبر تفريقه بين الهرمنوتيك والسمانتيك. ونحن نوافقه في قوله أن الدلالة اللغوية مرحلة تسبق التفسير ولا تخضع لقواعد الهرمنيوطيقا.

أما الاحتمال الثاني فهو دعوى جديدة غير ثابتة. ووفقاً له يكون معنى عبارة «الآيات لا تنطق تلقائياً» أن ليس ثمة مفاد تفسيري مستقل حتى أن الآيات لا تؤشر على جهة معينة من تلقاء نفسها ولا تثير سؤالاً، وإنما يُطرح عليها السؤال بحسب ميول المفسر وقبلياته، فكل سؤال يطرحه المفسر، إنما يطرحه وفقاً لمعلوماته وأهدافه المسبقة، وكل جواب يستنبطه من الآيات سيكون هو المفاد التفسيري للآيات. وهذا الكلام يشبه رأي المثاليين في «الوجود» حيث اعتبروا ذهن الانسان مركزاً للوجود، ورفضوا الواقع المستقل وإمكانية مطابقة

المعرفة له أو عدم تطابقها، أي انهم رفضوا الخطأ والصواب، ودحض هذا المعنى الجديد لا يحتاج الى جهود كبيرة، خصوصاً وأن المؤلف ذاته يقول في حديثه لصحيفة «همشهري»:

«هنا، قد يظهر الى السطح سؤال مفاده: هل معنى هذا الكلام أن النص ذاته لا ينطوي على معنى، والمفسرون هم الذين يحددون المعاني للنصوص، فيكون معنى النص مديناً برمّته لقبلياتهم وتطلعاتهم وميولهم؟ يجب أن أقول بكل حسم: لا، إننا لا نزعم أبداً أن النص ذاته لا ينطوي على معنى، ولا نريد القول: إن المفسر بقبلياته يعيّن ما يريد أن يعطيه للنص من معاني. هذا القول خاطئ تماماً.. التفسير هو تنحية الغموض عن المعنى الموجود».

وفي الكتاب ذاته تحذيرات تدحض هذا الاحتمال، فتؤدي الى لون من التناقض. ومن ذلك «ينبغي الحذر من أن يجعل المفسر قبلياته مقومات لفهم النص، بل بؤرة لمعنى النص»[٢٦]. وكذلك «فهم النصوص يرتبط مئة بالمئة بصحة قبليات المفسر وميوله وتطلعاته»[٢٧] و«يقع على عاتق المفسر أن ينقّح أولاً قبلياته وميوله وتطلعاته تنقيحاً حقيقياً»[٢٨]. جميع هذه الأقوال تتناقض والاحتمال الثاني وطبعاً هي تحذيرات تنال من أساس المزاعم الهرمينوطيقية للمؤلف أيضاً، بحيث لا يعود من الواضح في نهاية المطاف ما هي مزاعمه الهرمينوطيقية بالضبط؟!

النقطة الأخرى الجديرة بالاهتمام هي أننا إذا اعتقدنا أن النص لا ينطق تلقائياً، أمكن السؤال: وهل كان النص صامتاً أيضاً في زمن الصدور؟ وهل يرضى المؤلف المحترم بهذه الدائرة المفرغة العقيمة التي لا آخر لها؟ وهل القضية على هذه الشاكلة فعلاً؟

وبهذه المقدمات يتكرّس الاحتمال الثالث أكثر، وهو أن المعنى الأصلي للنص محجوب خلف الأستار، ولا بد أن يبقى بالضرورة خلف هذه الأستار. وهذا

الاستتار يفتح الطريق واسعاً أما التفاسير المختلفة، من دون أن يمكن تصديق مفسر أو تكذيبه بشكل مطلق.

ولكن لا ندري أولاً ما هي الضرورة التي تجعلنا نلوذ بمثل هذه النزعة التشكيكية في التفسير؟ وكيف ننفي احتمال بلوغ بعض المفسرين ما خلف الأستار وإطلاعهم على المعنى الصحيح للنص؟

ثانياً ما هي حدود هذه الأطروحة؟ فهل هي شاملة لكل نصوص الكتاب والسنة، بسيطها ومعتقدها، أصولها وفروعها، غيبها وشهادتها، أم أنها مقتصرة على بعض النصوص فقط كالآيات الخاصة بالغيب والصفات الإلهية وكيفية المعاد وما إلى ذلك؟ الاحتمال الأول يتضارب مع تفسير القرآن بالقرآن وتفسيره بالسنة. والثاني ليس بالقول الجديد حتى يستلزم كل هذه الضجة. فقد ذكر القرآن ذاته هذا المعنى وسماه «المتشابهات» وأرجع المتشابهات الى «المحكمات» وقرر أن هنالك «راسخين في العلم» تمتد معارفهم الى ما خلف الأستار[٢٩].

كما أن مفهوم «التأويل» يطرح على بساط البحث هنا[٣٠] وهو مفهوم أهم من التفسير، لكن المؤلف لم يتطرق إليه ولم يحدد موقفه منه، ولم يبيّن فرقه عن التفسير، وهذا من النواقص المهمة التي يمكن تسجيلها على الكتاب. طبعاً في فصول لاحقة يسوق المؤلف آراءً للعلامة الطباطبائي وآخرين في باب التأويل، لكن أيّاً منها لا يمكن اعتباره الرأي الصريح للمؤلف.

النقطة الأخيرة التي يجب الإشارة إليها حول النموذج الثاني بلحاظ موضوعه الخاص، أي «تطور الانسان عن الحيوانات الأخرى» هي عدم التناسق بين بداية كلام المؤلف وخاتمته. فهو يقول في البداية: «الآيات لا تنطق تلقائياً» ويصرّح في النهاية بأن أنصار كلتا النظريتين اهتموا بطائفة من الآيات، واستنتجوا نظرية معينة على أساس قبلياتهم. فهذه الخاتمة تدل بوضوح أن الآيات تنطق من تلقاء نفسها، وكل ما في الأمر أن كل طائفة من الآيات تقول

شيئاً، وكل فريق من المفسرين يسمعون كلاماً معيناً، ويتهربون من سماع الكلام الآخر، ولو ظهر مفسر ثالث يستمع الى الطائفتين من الآيات، لتوصّل الى نظرية ثالثة.

٣ـ الفضاءات الفكرية

في الفصل التاسع المعنون «قبليات المفسرين المسلمين...» تناول المؤلف أربع مدارس فكرية مثّلها الأشاعرة والمعتزلة والعرفاء والفلاسفة، وذكر لكل منهم قبليات خاصة أخذوها بنظر الاعتبار عند مراجعتهم للقرآن:

فقد عاش الأشاعرة في «فضاء الاستماع والتسليم» مقابل الآيات، وذهبوا الى ضرورة اجتناب النقاش العقلي في معرفة معاني الآيات. ومن هنا كانوا يعتقدون ـ على سبيل المثال ـ بأن المؤمنين سيرون الله بعيونهم يوم القيامة[٢١].

أما المعتزلة فكانوا يفكرون في «فضاء التعقل الاعتزالي»[٢٢] ويؤكدون على أهمية المعرفة العقلية بالله وبصفاته لادراك مراده ومقاصده من الوحي، كما كانوا يعتقدون بنظرية خاصة في دلالات الألفاظ وعلم المعاني. وقد كانت هذه هي قبلياتهم في مقام تفسير كلام الباري عزوجل.

ثم يروي المؤلف نظرية ابن عربي حول ماهية الوحي وآثاره، مما يجعل الفصل بمجموعه فصلاً مفيداً وقيماً، ولكنه لا يحتوي طرحاً جديداً من زاوية نظر دراستنا هذه، أي أنه لا يقدّم قبليات خاصة تفصح عن نمط معين من التفسير.

وهنا يجب الإشارة الى نقطتين: الأولى كيفية إسناد القبليات والمعتقدات الى المذاهب الفكرية، والثانية حدود تأثيراتها في إثبات أطروحة المؤلف. الأولى عملية يسيرة فالذي نقله المؤلف عن تلك المدارس العقائدية، هو في الغالب آراؤهم المشهورة، رغم أنه اكتفى في إسناد آراء ابن رشد بذكر اسم كتابه فقط.

ولكن ينبغي التدقيق في النقطة الثانية. سؤالنا الرئيس هو: ما دور هذه القبليات والمعتقدات في الافتراض الأصلي للهرمنيوطيقا؟ إن نظرية المؤلف، وكما تفهم بعد حدس عسير ودراسة صعبة للاحتمالات المختلفة هي أن المعنى التفسيري للنص موجود بشكل مستقل عن فهم المفسر، لكن كل إنسان ينظر إليه من المنظار الذي اصطنعه لنفسه مسبقاً، فيحصل على صورة تتناسب وذلك المنظار وتختلف عن الصورة المتكوّنة بمنظار آخر، ولأن المفسرين كانوا أصحاب توجهات مختلفة بحسب قدراتهم وظروفهم الفكرية، فقد صدرت عنهم تفاسير مختلفة، كلها يمكن أن تكون بمعنىً من المعاني مقبولةً ومبرئةً للذمة، ومع ذلك ليس أيّ منها مطابقاً للمعنى الحقيقي للنص من كل الوجوه.

إنه من نواقص البحث والتحقيق، أن يُهتدى الى مراده الأصلي بالحدس والظنون، فلا يتم الافصاح عن المقصود من البحث بصراحة ووضوح. ولكن على كل حال إن كان هذا هو المقصود، وجب القول: إن القبليات المنسوبة الى الفرق الأربعة المذكورة مهمة ومؤثرة في ذاتها، لكنها لا تثبت هذا المقصود.

وقد لا تكون غاية المؤلف إثبات نظريته بهذه الشواهد، لكن المشكلة أنه لا في الفصل الأول ولا الثاني ولا في أي فصل آخر، لم يطرح نظريته بصراحة ولم يقدم البراهين والدلائل التي تثبتها، وإنما اقتصر على الاستظهار، وترك القارئ المشتاق الى قطف ثمار البحث، في حالة انتظار وتربص دائمة. والخلاصة هي أن اختلاف القبليات بهذه الصورة أو بأي صورة أخرى (حتى بعكس الصورة أعلاه) لا يدل على أكثر من أن الاستنباطات ستكون متباينة.

أما أن لا يكون للنص من معنى، أو أنه لا يفصح عن معناه إطلاقاً، وليس بوسع أي مفسر أن يبلغ معناه، وغيرها من الافتراضات غير المألوفة، لا تتأتّى من أي من هذه المقدمات. في مواضع من الكتاب اعتبر المؤلف بلوغ المعنى الواقعي للنص ممكناً ولكنه عسير. وفي هذه الحالة يكون أقصى الاختلاف بين رأيه والآراء الدارجة كامناً في درجة الصعوبة هذه. يقول مثلاً:

«كيف يمكن الوثوق أن ميل المفسر وتطلعاته مطابقة لميول وتطلعات صاحب النص؟.. والظاهر أن التطابق العام لهذين ضروري لحصول الفهم. وتشخيص هذا التطابق يبدو أشد صعوبة حينما يكون النص قد صدر في زمن بعيد جداً.. على كل حال، المفسر هو الذي يجب أن يدلل على قدرته على تذليل هذه المشكلات بكفاءته التفسيرية»[٣٣].

هنا لا بد من تذكير المؤلف بأن «خطر» عدم الوصول الى الغاية، لا يكون له مبرره إلاّ حينما يكون الوصول الى الغاية ممكناً. ويبدو أن المؤلف يعتقد بأكثرية الخطأ، وبأن القبليات هي التي تنحت الأعذار لهذه الأخطاء وهذه الأمور سواء كانت صائبة أو غير صائبة لم تقم عليها في الكتاب أدلة تثبتها.

الإجتهاد الفقهي

جانب آخر من النتائج والشواهد الهرمينوطيقية المذكورة في الكتاب، يفترض أن ظهر في إطار الفقه الإسلامي. ولأن الفقه يشمل مباحث موسعة في المعاملات (العقود، الايقاعات، الأحكام، السياسات) مما يتعلق باشغال الناس وعلاقاتهم الاجتماعية، لذلك تكتسب المسألة أهمية مضاعفة. أما مدى ترابط النماذج والقضايا المذكورة في الكتاب من الفصل الثالث حتى الثامن بالدعوى الهرمينوطيقية للمؤلف، فله مجاله البحثي المستقل.

١ـ ميول الفقيه وتطلعاته

يقول الشيخ مجتهد شبستري حول ميول الفقيه وتطلعاته ودورها في نشاطه الاجتهادي:

«لو كان الفقيه متأثراً بفلسفة الحرية والمساواة بين البشر، وكانت له شخصية تحررية فإنه سيسارع الى الآيات والروايات التي تكرّس هذه الفلسفة وتصدّقها. وإن لم يكن على هذه الشاكلة، بل كان ممن يعتقدون بالحكومة

الفردية والاستبداد العادل مثلاً، فسيميل الى الآيات التي يمكن أن تستنبط منها شرعية الحكومة الفردية». (٣٤)

النقد

بإمكاننا أن نتفوّق على المؤلف المحترم فنقول: إن الفقيه قد يحاول حتى يرفع العقبات التي تقف في وجه استنباطه الذي يريد الوصول إليه بحسب ما تمليه عليه ميوله وفهمه للمصالح الاجتماعية. فيعمد على سبيل التمثيل الى تضعيف سند رواية معينة لأنها تتعارض وتوجهاته. أو قد يغض الطرف عن ضعف سند رواية أخرى تنسجم وتطلعاته الاجتماعية. هذه أمور محتملة وممكنة، ولكن ما هي فائدتها للهرمنيوطيقا التي يطرحها المؤلف؟ فحينما نذعن أن للنصوص الدينية معانيها المستقلة، سنعتبر الفقيه مكلّفاً بكبت قبلياته وميوله لصالح استنباط وعرض المعنى المستقل للنص. فمن واجب الفقيه بذل أقصى الجهد لعدم التورّط في الانحراف والتحريف، مع المحافظة على اهتماماته وتوجهاته وميوله الخاصة.

ومثل هذا الشرط مطروح بالنسبة لكل البحوث والتحقيقات العلمية التجريبية أيضاً. والفارق الوحيد بين هذه وتلك. أن الباحث في العلوم التجريبية يتعامل مع حقائق ملموسة صارمة لا يمنّي نفسه بالانتصار عليها، بينما الفقيه يتعاطى مع نصوص ليّنة في الظاهر، يبدو أنه يستطيع تفسيرها بما يريد. بيد أن هذا الواقع لا يثبت سوى أن الفقيه صاحب مهمة صعبة. وكما أن الواقع التجريبي لا يُمنى «بالنسبية» أو «عدم إمكانية الإدراك» بذريعة قبليات العلماء التجريبيين، كذلك الحال بالنسبة لمعاني النصوص وأبعادها الفقهية.

٢ـ الأحكام الثابتة والمتغيّرة

إذا كانت حياة البشر ذات أبعاد ثابتة وأخرى متغيّرة، فلا بدّ في كل شريعة أو منظومة قانونية أن يكون هنالك نوعان من الأحكام والقوانين: الأحكام

الثابتة الخاصة بالجوانب الثابتة من الحياة، والأحكام المتغيّرة ذات الصلة بالمرافق المتحولة من الحياة. ولكن، حينما يواجه الفقيه حكماً في الكتاب أو السنة، كيف يفهم ياترى هل هو حكم ثابت أم متغيّر، أبدي أم مؤقت؟

يشير مؤلف كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة» الى مبنىً أصولي لتشخيص أبدية الحكم من توقيته، وهو ما لا كلام لنا بشأنه، فما يهمنا هو الإشكال الذي يسجّله المؤلف على هذا المبنى الأصولي، حيث يكتب:

«جواب هذا السؤال من وجهة نظر علماء الأصول، هو أن أبدية الحكم تتأتّى من كون الحكم مطلقاً ومشتركاً بين المسلمين في زمن النبي محمد صلى الله عليه وآله وسائر الأزمان» ثم يكتب: «كيف يتعقد ظهور الكلام؟ هل يمكن لـ«كلام معين» الظهور بمعنى من المعاني بعيداً عن القبليات والمقبولات الخاصة بالمتكلم والمخاطبين، وغير الظاهرة في الكلام ذاته، أم أن ظهور كل كلام له علاقته الوثيقة بالمفروضات والمقبولات المسبقة والمشتركة بين المتكلم ومخاطبيه؟».

النقد

في الفصل الأول فرّق المؤلف بين الدلالة اللغوية وتفسير النصوص أو فهمها، وذكر بصريح العبارة أن «قراءة نص أو سماع كلام غير فهم النص والكلام»[٣٥].

وفي الفصل ذاته طالعنا بالحكم القائل «دلالة النص على المعنى تستند الى آلية قواعد الدلالة *Semantic*»[٣٦].

والسؤال الآن: الى أي المساحتين ينتمي «ظهور وإطلاق» اللفظ المرتبط هنا بالقبليات والمفروضات المشتركة بين المتكلم ومخاطبيه، الى الدلالة اللغوية أم الى التفسير؟ في مقدار ما نعلم فإن قضايا مثل الإطلاق والتقييد، والعام والخاص، والحقيقة والمجاز، والظهور اللفظي عموماً، تنتمي لدائرة «الدلالة»

وتتكشف في إطار النص. فما هو المقصود حينما يُقال في أدبيات العرب: إن جمع الألف واللام يفيد العموم؟ المقصود هو ظاهر اللفظ ومدلوله اللغوي، وليس ما خلف ستار اللفظ أو مضمونه التفسيري. وعليه فإطلاق اللفظ هو الآخر إطلاق «لفظ» ولا يحتاج الى مقدمات سوى الوضع والعلم بالوضع وقصد المعنى الموضوع. وتقييد اللفظ يتم بلفظ آخر أو علامة مرادفة للفظ من قبيل الاشارة أو القرائن الحالية والمقالية وما الى ذلك. وعلى كل حال، فكل من الظهور والإطلاق ينتمي لدائرة الدلالة اللغوية.

والنتيجة هي أن المؤلف المحترم حينما يقول «ظهور أي كلام مرتبط ارتباطاً وثيقاً بقبليات ومقبولات مشتركة بين المتكلم ومخاطبيه» فإن قوله هذا قول صحيح لكنه لم يستعمل في موضعه. فتحقق كل أنواع الظهور اللفظي بما في ذلك الإطلاق رهن ــ دون شك ــ بالقبليات والمقبولات المسبقة للمتكلم والمخاطبين. لكن هذه القبليات والمقبولات ليست سوى وضع الألفاظ والقواعد الخاصة بالدلالة. والمقدمتان اللتان ذكرهما علماء الأصول لاثبات إشتراك الأحكام بين زمن صدر الاسلام والأزمنة الأخرى تكفي لهذا الغرض، فهي صحيحة لهذا الغرض على أقل تقدير.

وطبعاً، عبارات من قبيل «أفكار الفقيه المسبقة في مجال الفلسفة وعلم الكلام والفلسفة الاجتماعية وعلم الإنسان، لها دور أساسي في فهم حكم أبدي من آية قرآنية[٣٧] أو «لا شك أن الفقيه الذي لا علم له بعالم الإنسان لن يعلم أي الأحكام يعتبرها أبدية وأيّها مؤقتة متغيّرة»[٣٨]. عبارات صحيحة لكنها لا تصدِّق النظرية الهرمينوطيقية، وإنما قد تزيد من حجم المقدمات الاجتهادية أو توفر مزيداً من الأمارات لتشخيص موضوعات الأحكام، وهذا ما لا علاقة له بالمُدّعى الهرمينوطيقي المطروح.

٣ـ شمولية الشريعة

خاتمية الشريعة الاسلامية التي يتفق عليها جميع المسلمين تستلزم الاشتمال على أحكام كل الموضوعات التي قد تواجه المسلمين في شتى أنحاء العالم حتى يوم القيامة، وأن تكون تكاليفهم العملية قبال هذه الموضوعات موجودة في الشريعة، ليستطيع كل معتنقي الدين الاسلامي في كل الأزمنة والعصور توفير جميع مستلزماته التكليفية عن طريق الاجتهاد ومن مصدري الكتاب والسنة. ولكن كيف يمن اجتماع أحكام كل الموضوعات المتنوعة والمتزايدة مع التطور الكمي والكيفي في المجتمعات البشرية، ضمن مجموعة محدودة من النصوص التي صدرت قبل قرون من الزمان؟

يرى المؤلف أولاً أن مهمة الشريعة تبيان القيم فقط. وثانياً لا يرى الشريعة مؤسِّسة لشيء. وهو يشرح كيفية ظهور الاجتهاد الفقهي ضمن سياق خاص ليثبت وجهات نظره، ويقدّم أمثلة متعددة لصور وعلاقات اجتماعية جديدة لم تكن في صدر الاسلام ولا حتى قبل عدة قرون، والفقهاء مضطرون لاستنباط أحكام هذه الصور والعلاقات من المصادر الإسلامية.

ويتابع المؤلف هذه المنهجية في الفصل السادس ضمن إطار السياسة والحكومة، ويعود ليؤكد في الفصل السابع على أن التشريع الالهي هو تشريع قيم[٣٩] وأن الدين إذا كان عالمياً ينبغي أن لا يطرح شكلاً خاصاً باعتباره النموذج المطلق للنظام السياسي والاقتصادي[٤٠].

النقد

لا شأن لنا في هذا المقام بصحة أو سقم المباني التي ينتقدها المؤلف أو يتبنّاها. وإنما سؤالنا الرئيس: هذه المباني والمباني الناقضة لها، كيف تتدخل لإثبات أو دحض النظرية الهرمينوطيقية بخصوص الاجتهاد الفقهي؟ فسواء كان للفقه طابع تنفيذي أم تأسيسي، وسواء كانت مهمة الشريعة تحديد القيم

فقط، أو رسم أشكال القيم أيضاً، ما يزال السؤال «كيف يجب أن تفهم النصوص الدينية؟» من دون إجابة ناجعة من المؤلف.

باقي فصول الكتاب

الفصول: الثامن[٤١] والحادي عشر[٤٢] والثامن عشر[٤٣] تتصل بالمباني الفقهية. والإشكال الذي يمكن أن يوجّه لما ورد فيها يناظر ما أوردناه بشأن الفصول الثالث حتى الثامن. أي حتى على افتراض التسليم بمباني المؤلف فإن ذلك لا ينتج نظرية جديدة على صعيد فهم النصوص. أما في القسم الثاني من الكتاب والمشتمل على سبعة فصول (١٢ ـ ١٨) وخاتمة، وعنوانه «نقد وإصلاح وإعادة بناء الفكر الديني» فإن الفصول الثاني عشر حتى السابع عشر[٤٤] لا علاقة لها إطلاقاً بالهرمنيوطيقا. والفصل السابع عشر خاص بالمسيحية ولا تربطه بالدين الاسلامي علاقة إلاّ من حيث الموضوع (الوحي والحرية العقلانية لدى الانسان).

النقد الصوري

فضلاً عن الجهات المضمونية التي تناولناها بالبحث والنقد، يمكن توجيه النقود للكتاب من الناحية الصورية أيضاً، ثمة نقطتان إيجابيتان في أسلوب تأليف الكتاب لا بدّ من الإشارة إليهما:

الأولى النثر الجزل الذي يعتمده المؤلف والذي يشد إليه كل قارئ. والثانية حذف الألقاب والنعوت من بداية أسماء الشخصيات المعروفة. وهي نقطة قد تبدو غريبة في بداية الأمر، لكنها تمنع من أن تستولي على القارئ رهبة الشخصيات الكبيرة، مما يساعده على تركيز أفكاره على آرائهم لتقييمها بعيداً عن أسمائهم وألقابهم. وإستناداً الى مثل هذا الذوق والطريقة سمح كاتب السطور لنفسه بأن يذكر المؤلف المحترم في هذه الدراسة ببساطة مجردة من النعوت والألقاب.

وما عدا النقاط الايجابية أعلاه، هنالك ظواهر صورية وشكلية في الكتاب يمكن المؤاخذة عليها. ونشير فيما يلي الى أربع منها مع ذكر الشواهد:

١ـ المفردات الأجنبية

عنوان الكتاب يبدأ بكلمة لاتينية غريبة على معظم القراء، وإضافة هذه المفردة الى «الكتاب» و«السنة» يذكّر الإنسان بأسماء أولاد بعض المتغرّبين المتدينين. يبدو أن المؤلف أراد الاحتفاظ بالأساس الغربي لنظريته. كما أنَّ تثبيت هذه المفردة لعنوان الكتاب ربما كان بهدف الإيحاء غير المباشر أن الفكرة يجب أن لا تستبعد لمجرد كونها ذات أصل غربي، بل على العكس قد يكون من اللازم جداً استخدام منهج فكري مصطنع في الغرب لحالة شرقية خالصة ذات طابع تقليدي إسلامي صرف، مثل «الكتاب والسنة».

ومع ذلك يبدو أن مثل هذه التبريرات تنطبق على الكثير من المصطلحات المفتاحية في مجالات العلوم والفلسفة، ولا بد من مراعاة حال اللغة الفارسية.

لا يقتصر هذا الإشكال على عنوان الكتاب، إذ نلاحظ في مواضع أخرى منه استخدام مفردات لاتينية غير شائعة في اللغة الفارسية بدون ذكر معادلاتها المحلية أو تثبيت صورتها اللاتينية في الهامش. ومثال ذلك كلمات؛ باراديم، آته ايست، اكزيستنس، وآناليست و...

٢ـ الاضطراب المنطقي

مادة الكتاب وفصوله وحتى أقسامه الكلية لا تتمتع بالترتيب المنطقي اللازم، وتنطوي على الكثير من التكرار. كما لم يراعِ المؤلف الترتيب الصحيح في تناوب البحوث، فالفصل الثامن عشر من القسم الثاني أنسب للقسم الأول. وفي القسم الأول ذاته كان من الأنسب وضع الفصل الحادي عشر ما بين الفصلين الثامن والتاسع. وعموماً كان الأفضل تقديم القسم الثاني على الأول لتقدّمه المنطقي على الأخير، ففي القسم الثاني هناك إثارات حول ضرورة

إعادة بناء بعض المؤسسات والأفكار الدينية الإسلامية، أما القسم الأول فهو نموذج مهم للإثارات المذكورة في القسم الثاني باعتباره يناقش مسألة إعادة النظر في مباني فهم النصوص الدينية.

٣ـ شحة المصادر (عدم ذكر المصادر)

في مواطن كثيرة من الكتاب ينسب المؤلف أفكاراً وأقوالاً مختلفة للعديد من الشخصيات، من دون أن يذكر مصادرها في الغالب. وأحياناً يذكر المصدر بشكل ناقص، وفي حالات إستثنائية يشير الى رقم الصفحة من دون أن يذكر مشخصات الطبعة. إن هذه النقيصة التي يعاني منها الكتاب، وخصوصاً مع تكرارها الكثير، تؤدي الى نوع من إسقاط الاعتبار عن الأفكار المنقولة. فيما يلي نشير الى أمثلة لنقص المصادر في الكتاب:

١ـ ص ٣٥، السطر ١٣، حول التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور قيل مثلاً في تبرير تفسير القرآن بالقرآن «أتباع هذا المنهج يستشهدون بآيات من القرآن الكريم على جدواه وصوابه، في حين يفسّر أتباع التفسير بالمأثور الآيات ذاتها بشكل آخر» وهنا لا يحدد المؤلف أسماء أتباع هذا الفريق ولا ذاك ولا مؤلفاتهم، فلا يذكر مثلاً في أي المصادر وردت هذه الآراء، وبأي الآيات استمسك هؤلاء؟

٢ـ ص ٣٦، السطر ٥، حول تطور الإنسان عن الحيوانات: «مثلاً هناك اليوم فيما يخص نظرية القرآن حول تكامل الانسان من الحيوانات تياران متعاكسان تماماً، وكلا الفريقين يستعمل منهجية تفسير القرآن بالقرآن». ولا يشير الشيخ المؤلف الى أي اسم أو مصدر لأي من اتباع هذا التيار أو ذاك، ولا للآيات التي يعتمدونها.

٣ـ ص ٤١، السطر ١٠، فيما يتعلق بثبات أو تغيّر الحكم الشرعي: «جواب هذا السؤال من وجهة نظر علماء الأصول هو...» ولم يذكر أي عالم أصولي طرح تلك الإجابة في كتاب محدد.

٤ـ ص ٤٦، الهامش: ذكرت خمسة كتب كمصادر لفكرة معينة حول ثبات الأحكام وتغيّرها، من دون أن يشار الى رقم الصفحات. والحال أن أحد هذه المصادر هو تفسير الميزان الذي يضم ٢٠جزءاً.

٥ـ ص ٤٨، السطر ١٤، حول أهمية علم الإنسان كمقدمة للاجتهاد: «بعض المختصين حينما يتطرقون لهذه المباحث يتصورون» ... من هم هؤلاء الـ«بعض» ؟، وفي أي الكتب الأصولية طرحوا مثل هذا الرأي؟ لم يحدد المؤلف.

٦ـ ص ٥٢، السطر ٢، بخصوص شمولية الفقه: «البعض...» وتحدّث عن رؤية الذين يقللون من أهمية العلوم والمعارف الانسانية في إدارة المجتمع بالمقارنة الى الفقه. لكنه لم يثبّت اسم أي فقيه من هذا القبيل ولا عنوان أي مصدر أو كتاب.

٧ـ ص ٥٥، السطر ١٢، حول البيعة والشورى وباقي أساليب الحكم: «البعض يدّعي» ... وهنا أيضاً لا يعلم القارئ من هم هؤلاء الـ«بعض» وأين ادعوا أن القرآن لا يجيز سوى الشورى والبيعة كأساليب للحكم؟

٨ ـ ص ٦٠، الهامش، يقول بعد نقله رأياً للشهيد مطهري حول الرأسمالية: «راجع الكتابات الاقتصادية للمرحوم مطهري» لكنه لم يذكر عنوان كتاب من كتب مطهري أو مقالة له، ولا رقم صفحة.

٩ـ ص ٦٣، السطر ٩، حول شكل الحكومة والنظام السياسي لإدارة المجتمع: «في اعتقاد أنصار هذه النظرية...» ولم يحدد من هم هؤلاء وما هي مؤلفاتهم التي عاضدوا فيها هذه النظرية؟ وفي الكثير من الحالات نقلت أقوال معارضي رأي المؤلف، لكنها لم تنقل بصورة دقيقة.

١٠ــ ص ٦٦، السطر ١٩، بخصوص فصل الدين عن السياسة: «آراء هذا الفريق هي ذاتها التي...» من هم هؤلاء الفريق؟ كان الأفضل أن يذكر شخصية واحدة كمثال على الأقل.

١١ــ ص ٧٢، السطر ١٨، حول شكل المؤسسات الاجتماعية: «الجماعة الأولى التي نسمّيها هنا أتباع عدم الجواز يقولون...» ألم يكن بالإمكان ذكر نموذج واحد لهذه الجماعة؟!

١٢ــ ص ٧٣، السطر ٢١، حول شكل المؤسسات الاجتماعية: «والجماعة الثانية التي نطلق عليها في هذا المقام تسمية أتباع الجواز يقولون...» وهنا أيضاً لا يسوق المؤلف حتى اسماً واحداً لمن يشاطرونه الرأي!!

١٣ــ ص ٨٥، السطر ٢٠، بخصوص العلاقة بين العقل والدين، وصلتها بالاجتهاد الفقهي: «يتعامل مفكرو العالم الاسلامي خلال المئة والخمسين عاماً الأخيرة بثلاثة طرق مع الشريعة الاسلامية».

ومن بين كل المفكرين الاسلاميين لم يذكر سوى الشهيد مطهري، الذي أشار إليه بدون أي مصدر، ولم يسجل لدعوى بهذه الدرجة من الأهمية أيَّ سند أو توثيق.

١٤ــ ص ١٠٨، السطر ٨، فيما يتعلق بقبليات ابن رشد بخصوص علاقة الدين بالعقل، «فهو في كتاب فصل المقال...» ولم ينقل أي عبارة من عبارات ذلك الكتاب كتقرير لنظرية ابن رشد، ولم يحدد حتى صفحات معينة من الكتاب ليعلم القارئ ماذا يقول ابن رشد بالضبط؟ وما هي علاقة آرائه بطروحات المؤلف؟

١٥ــ ص ١١٣، السطر، حول قبليات الغزالي فيما يتصل بعلاقة الدين بالعقل، أشار فقط الى كتاب «فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة» بدون ذكر أرقام الصفحات.

١٦ـ ص ١٣٣، السطر ٥، حول الاقتصاد الإسلامي: «هل يمكن التحدث عن الاقتصاد الاسلامي بالمعنى الخاص الذي يفهمه منه البعض...» وكالعادة، لا «المعنى الخاص» واضح للقارئ، ولا الـ« بعض» مشخصون بأسمائهم أو كتاباتهم.

١٧ـ ص ١٣٤، السطر ١١، بخصوص الاقتصاد الاسلامي: «بعض أصحاب الاختصاص الذين يستخدمون تعبير «المذهب الاقتصادي الاسلامي» يقولون...» من هم هؤلاء وأين قالوا ما قالوا؟

١٨ـ ص ١٥٦، الأسطر ١٩ـ٢٧، حول الوحي من وجهة نظر المتكلمين المسيحيين: «ثمة نظريتان حول الوحي العيسوي تنسب الى المسيحيين...» لم يحدد المؤلف مصدر النسبة والقائل بها والأطراف المتقابلة.

١٩ـ ص ١٥٧، السطر ٢٥، عن نظرية استمرار الوحي: «أتباع هذه النظرية من المسلمين شخصيات كبيرة مثل ابن عربي والغزالي...» هذه طبعاً إثارة بالغة الأهمية، ولكن ينبغي ذكر المصادر التي تحتوي آراء هاتين الشخصيتين. وفي أحد فصول الكتاب، أورد المؤلف رأياً لابن عربي حول «ماهية الوحي» (ص ١٢٩ / ١٣٠، الهامش) لكنه لم يثبّت حتى جزءاً من عباراته ليتحقق القارئ من صحة الاستنباطات والتوظيف.

٢٠ـ ص ١٥٨، السطر ١٥، حول مصير النبي عيسى عليه السلام: «العقيدة القرآنية هي أن النبي عيسى لم يصلب، واليوم هناك من المتألهين المسيحيين من يقول بهذا» وقد يكون القارئ عارفاً بالآية القرآنية المتضمنة لهذه العقيدة، أو يكون من السهل عليه البحث عنها والعثور عليها، إلاّ أن العثور على أولئك المتألهين المسيحيين عملية صعبة جداً.

٢١ـ ص ١٧٥، السطر ١٥، حول أهمية التشكيك، وأنه لا يُعدُّ إنحرافاً: «البعض يجيب بأن الانحراف جزء من حقيقة الانسان». من هم هؤلاء وأين قالوا هذا؟

٢٢ــ ص ١٩٣، السطر ١٢، بخصوص مكانة العقل في علاقته بالوحي: « يصبح الوحي واقعاً ويطلب الايمان من العقل، هذا هو تعبير القديس أوغسطين ». ولم يرد مصدر هذا التعبير.

٢٣ــ ص ١٩٨، السطر ٢٠١، وردت آراء حول مكانة العقل في علاقته بالوحي نقلاً عن متألهين مسيحيين نظير كارل بارث وبولتهن وتيليخ وكارل رانر، من دون ذكر مصادر لآرائهم.

٢٤ـ ص ٢٠٢، الهامش، اكتفى المؤلف في معرض ذكره لمصادر آراء العلامة محمد اقبال بذكر عنوان كتابه «إحياء التفكير الديني في الإسلام».

٤ـالأفكار الضمنية

يطرح الكتاب آراء جديرة بالدرس والاهتمام، لكنه في بعض المواضع يقترب من أن يكون كشكولاً تجتمع فيه مواد صغيرة وكبيرة وغثّة وسمينة، لا يهتم المؤلف بفصلها عن بعضها وإعلان موقفه منها، والحال أن منطق الأشياء يحتّم إبداء المؤلف لرأيه الصريح فيها. على سبيل المثال وردت في فصول من الكتاب أفكار حول المسيحية والكتاب المقدس والعقل وعلاقته بالوحي، ولكن لا يتجلّى للقارئ في نهاية المطاف هل المؤلف يقول بمثل هذه الآراء فيما يخص الديانة الاسلامية والقرآن والوحي الإسلامي أم أنه أراد مجرد رواية الأفكار؟ وإن كان الاحتمال الثاني هو الصحيح فنسأل على الفور؛ ما علاقة هذا السرد بهرمنيوطيقا الكتاب والسنة؟ وفي نطاق هذا السرد تطرح أحياناً تصورات فلسفية مهمة، يتركها المؤلف هي الأخرى بدون أن يدلي بدلوه في شأنها ويحدد موقفه منها. ففي الفصل الرابع عشر نواجه عنوان «النص الديني ونظرية النقد التاريخي»، ونلاحظ في بدايته الارتكاز القائل: إن تعبير «النصوص الدينية» تعبير عام يشمل القرآن والسنة. في مطلع الفصل قيل: إن «منهج النقد التاريخي طُبِّق على النصوص الدينية المسيحية قبل النصوص الأخرى...» (٤٥)

وهذه معلومة تاريخية صحيحة تفوح منها رائحة التعميم. لكن المؤلف لم يصرِّح هل مراده تعميم قاعدة كلية على جميع النصوص الدينية، أم أنه يريد فقط البحث حول المسيحية والكتاب المقدس والتحولات التى شهدتها مسيرته التفسيرية؟ وبعد ذلك يعدد المؤلف خمسة أنماط نقدية تندرج تحت عنوان« النقد التاريخي» ثم يقول« النقد التاريخي في هذه المراحل الخمس هو في الواقع منهج للفهم، فبمنهج النقد التاريخي يحاول الباحث فهم التاريخ... كل كتاب ما هو إلاّ حادثة تاريخية»(٤٦). تلاحظون أن العبارات عائمة وكلية دائماً، ومع أن نزعة المؤلف للتعميم على القرآن والسنة تتجلّى لكل متأمل منصف، لكنه لا يصرّح بهذا على الإطلاق. وهو بعد أن يشرح منهج النقد التاريخي ومبانيه ونتائجه يعود الى مناقشة المسيحية(٤٧) ومن الواضح أن هذه المباحث الهرمينوطيقية ضاربة الجذور في السجلات الغربية حول الديانة النصرانية.

أحياناً يشير الشيخ شبستري الى نقاط هامشية مهمة جداً وجديرة بكل تأمل ودراسة. فمثلاً في معرض تعداده للمباني الثلاثة لنظرية النقد التاريخي، يطلق ادعاءً مهماً فيقول«نظام هذا العالم نظام مغلق مكتفٍ بذاته. وليس ثمة عامل من خارجه يتدخل فيه كمكمِّل أو مُسدِّد. كل حادثة تحدث في هذا العالم يمكن تفسيرها وتبيينها بباقي الحوادث فيه. ولا يمكن ادعاء وقوع حادثة.. ومن ثم نسبتها الى عامل أو عوامل من خارج هذا العالم»(٤٨). هذه عقيدة مهمة جداً وذات قابلية عالية للمناقشة، تطرح هي الأخرى خلسةً وبصمت غريب، ومن دون تعليق أو مناقشة حول علاقتها بمقولات مهمة أخرى كالميتافيزيقا.

الهوامش

(١) هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، محمد مجتهد شبستري، ص ١٣.

(٢) *Semantic*.

(٣) *Hermenutic* اقتبست هذه المفردة من اسم «هرمس» الأسطوري.

(٤) م ن، ص ١٥، س ١.

(٥) م ن، ص ١٥، س ٢٧.

(٦) ص ١٥، س ٢٣.

(٧) ص ١٥، س ١٦ ـ ٢٠.

(٨) المنجد، فسر فسراً الأمر: أوضحه ـ (فسر) المغطّى: كشف عنه ـ وفسر فسراً وتفسيرة الطبيب: نظر في بول المريض ليستدل به على شيء من أمره ـ التفسير...: التأويل الكشف، الإيضاح، البيان، الشرح.

(٩) المنجد: فهم فهماً... الأمر أو المعنى: علمه وعرفه وأدركه... الفهم (صص): تصور الشيء وإدراكه.

(١٠) هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ص ١٥، س١٦ ـ ٢٥.

(١١) م ن، ص ١٥ـ س ١٦ ـ ٢٥.

(١٢) بداية قصيدة للشاعر الايراني فريدون مشيري.

(١٣) هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ص ٩٥، بداية الفصل التاسع.

(١٤) م. ن، ص ٩٥ـ س ١ـ٣.

(١٥) م. ن، ص ١٦.

(١٦) م. ن، ص ٣١، س٢٣.

(١٧) م. ن، ص ٣١، س ١٩ ـ ٢١.

(١٨) م. ن، ص ١٧، س ٧ ـ ١٠.

(١٩) م. ن، ص ٢١، س ٥ ـ ١١.

(٢٠) م. ن، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢١) م. ن، ص ٣٤، س ١١ ـ ١٣.

(٢٢) م. ن، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢٣) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، باب حجية ظواهر القرآن الكريم.

(٢٤) عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء التراث العربي، ج١، ص٤٨٠؛ التفسير بالمأثور هو ما جاء في القرآن أو السنة أو كلام الصحابة بياناً لمراد الله تعالى.

(٢٥) هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ص ٣٦، س ١-٧.
(٢٦) م ن، ص٢٢، س٢ ـ ٤.
(٢٧) م ن، ص ٣١، س١٤ ـ ١٦.
(٢٨) م ن، ص٣١، س١٧.
(٢٩) **بحسب أحد الاحتمالين التفسيريين حول الراسخين في العلم، والعلم بالتأويل.**
(٣٠) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ٧: **﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾.**
(٣١) ص٩٦ ـ ١٠٠.
(٣٢) **ليس مصطلحاً معروفاً، وربما كان التفكير العقلاني في حدود الأهداف الكلامية** الاسلامية.
(٣٣) ص٢٤، س٥ ـ ١٧.
(٣٤) ص٤٢، س٦ ـ ١٢.
(٣٥) ص١٣، س١ ـ ٢.
(٣٦) ص١٥، س٥ ـ ٦.
(٣٧) ص٤٢، س١٠ ـ ١٢.
(٣٨) ص٤٧، س١ ـ ٢.
(٣٩) ص٧٨، س١٠ ـ ١١.
(٤٠) ص٨، س١٦ ـ ١٧.
(٤١) عنوان الفصل «قابلية النظريات والفتاوى الفقهية للنقد، المشاركة العامة في تكوينها، ضرورة حرية البحث والنقد بخصوص الدين».
(٤٢) **عنوان الفصل «قبليات الفقهاء وفتاواهم الاقتصادية».**
(٤٣) **عنوان الفصل «الاجتهاد بصفته جمعاً بين الأصول الثابتة والمتغيرات الاجتماعية» يقع** هذا الفصل في القسم الثاني، وهو بتمامه تقرير لنظريات العلامة محمد إقبال في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام».
(٤٤) عنوان الفصول على الترتيب:
١٢ـ ما هي إعادة بناء التفكير الديني؟
١٣ـ تحول المفاهيم الدينية عبر الزمن.
١٤ـ النص الديني ونظرية النقد التاريخي.
١٥ـ نقد التفكير الكلامي التقليدي في الإسلام المعاصر.

١٦ـ لماذا يجب نقد التفكير الديني.

١٧ـ الوحي والحرية العقلية لدى الانسان.

(٤٥) ص١٦٠، س١.

(٤٦) ص١٦١، س١٥ ـ ١٨.

(٤٧) ص١٦٥ ـ ١٦٧.

(٤٨) ص١٦٥، س٢٣ ـ ٢٨.

هرمنيوطيقا القرآن وتساؤلات العقل الحديث*

حوار مع الأستاذ مصطفى ملكيان

*قضايا اسلامية معاصرة، ع ١٩.

O ما هي حيثيات الحاجة إلى القرآن في العصر الحاضر؟ البعض يتساءل عن إمكانية الإفادة من القرآن الكريم مع ما يُلاحظ من تفاوت في الظروف والمقتضيات والنظم الحياتية بين عصر التنزيل والعصر الراهن. وهل يمكن لأطروحة «العودة إلى القرآن» أن تكون ذات معنى؟ ما هي تطلعاتنا وتوقعاتنا من القرآن في هذا العصر؟ وهل السؤال «ما هي توقعاتنا من القرآن» سؤال صحيح اساسً؟

□ لا بأس أن أبدأ الإجابة من السؤال الأخير. يبدو من المعقول جداً السؤال عمّا نترقّبه ونرجوه من هذا الكتاب أو ذاك، فمثل هذا التوقّع مشروع بالنسبة لكل الكتب على إختلافها، بما في ذلك الكتب الدينية، ومنها القرآن الكريم. لا يبدو من السهل الدفاع عن الرأي القائل أن الإنسان قد يراجع كتاباً من دون أن يتوقّع منه شيئاً، ومن دون أن تكون في نفسه حاجة يرجو العثور على ما يسدها في ذلك الكتاب. بعبارة أخرى إذا أردنا أن تكون مراجعاتنا للكتب المختلفة عملية عقلائية فلابدّ أن يكون وراءها هدف معين، إذ من غير المنطقي تصفّح كتاب ومطالعته بدون أي غرض يدفعنا إلى ذلك. الغاية من قراءة أي كتاب الحصول منه على شيء، ما كان ليحصل لدى القارئ بدون مراجعة هذا الكتاب، وهذا ما نسمّيه توقعاتنا من الكتاب.

والقرآن الكريم هو الآخر، لابدّ أن تحدونا إليه حاجات وتطلعات معينة.

لكن هل تلبّى حاجاتنا بعد مراجعة الكتاب؟

هذا ما يتصل أولاً بطبيعة الشخص الذي يراجع الكتاب، وثانياً بتطور الأحوال وتغيّر الظروف عبر الزمان والمكان، الأمر الذي يترك بصماته على عملية الإفادة من الكتاب بشكل أو بآخر. أما بخصوص التحولات الفاصلة بين

عصر التنزيل والعصر الحاضر، وهل ستبقي هذه التطورات للقرآن ما ينفعنا به اليوم أيضاً؟ فثمة جوابان لهذا السؤال؛ قبلي وبعدي. الجواب القبلي هو أننا إذا كنّا ذاتيين *(essentialist)* ومؤمنين بأن كل نوع من أنواع الموجودات في العالم بما فيها الإنسان، له ذات ثابتة لا تتغيّر، عندها سنؤمن أن الذات الإنسانية ثابتة لا تتغير، رغم كل التطورات والصيرورات التاريخية التي مرت بها البشرية، وهذا معناه أن جوانب من الذات الإنسانية لا تقبل التحول والتغيير إطلاقاً، رغم ما يحيط بها من التحولات. وفق هذا التصور يمكن القول أن كتاباً ظهر قبل خمسة آلاف سنة وكان مفيداً للناس في حينه، يمكن أن يكون اليوم أيضاً نافعاً وذا فوائد، وقد يبقى مفيداً حتى بعد خمسة آلاف عام آخر. ولكن إتضح للباحثين أن هذا الزعم بحاجة إلى مقدمات ينبغي إثباتها، نوجزها فيما يلي:

المقدمة الأولى: أن تكون الذاتية *(essentialism)* قضية ثابتة منطقياً ومعرفياً، أي يكون لكل نوع من أنواع الموجودات ذات ثابتة لا تتغيّر مع تغيّرات الزمن. والمقدمة الثانية: أن الذات الثابتة تستلزم بالضرورة مقتضيات وحاجات ثابتة. أما المقدمة الثالثة التي يجب البرهنة عليها، فهي أن كتاباً ـ كالقرآن ـ يُعنى بالحاجات والمتطلبات الثابتة للذات الإنسانية. وبالتالي لم تتوفر الأدلة لحد الآن على أن كتاباً إذا ظهر في زمن سابق وكان مفيداً في حينه لابدّ أن يكون كذلك في الأزمنة الأخرى.

هذا بخصوص الإجابة القبلية، أما الإجابة البعدية فهي إجابة عن السؤال: ما الذي تجدونه في القرآن مما يمكن أن يُخاطب به الإنسان المعاصر، ويكون مفيداً له وملبّياً لتطلعاته؟ وما هي تحديداً الآيات والعبارات القرآنية المتوفرة على معانٍ تتصل فعلاً بحاجات الإنسان المعاصر، وترسم لها الحلول والمعالجات المجدية؟ هذا السؤال برأيي أصعب من السؤال السابق، وصعوبته لا تتعلق بالقرآن وحسب، بل بكل الكتب الدينية التي من الصعب التأشير على عبارات

فيها والقول بأنها مما يلبّي الحاجات العصرية. والنتيجة هي أننا لا نمتلك برهاناً عقلياً على أن كتاباً ظهر قبل مليون سنة وكان مجدياً آنذاك، لابدّ وأن ينفعنا في الوقت الحاضر أو بعد مليون سنة.

إذا كان الشيء ممكن التحقّق، فهذا لا يعني أنه متحقّق فعلاً، وبتعبير آخر إذا لم يكن الشيء مستحيلاً، فهذا لا يحتّم أنه واقع بالفعل ومتحقّق حالياً، وإنما نحتاج إلى أدلة أخرى تثبت تحقّقه الفعلي. طبعاً لا شك أن في القرآن آيات تهمُّ الإنسان المعاصر.

إذا سلكنا الأسلوب الظاهري *(literal)* الذي يتقيّد بظواهر الألفاظ ولا يخرج عن المعاني الحقيقية إلى غير الحقيقية، عندها يغدو الكثير مما في القرآن غير ذي صلة بالواقع الراهن، وعلى حد تعبير الانجليز *(irrelevant)*: ان عدم الارتباط بالحال لا يعني طبعاً عدم الصحة. ان الكثير من الآيات القرآنية إذا حملت على ظواهرها إنفصمت عراها بالحاضر، أما إذا تعمّقنا في روحها *(spirit)* وسبرنا أغوار الرسالة التي تحملها، فسنجد أن هذه الروح لا تزال مرتبطة بواقعنا ومهتمّة به، وبالتالي ستبقى للعبارة قيمتها وإستعمالاتها. أما إذا صرفنا النظر عن تلك الروح *(spirit)* فلن تكون ثمة صلة بين راهننا وبين الآية ﴿تبّت يدا أبي لهب﴾. في حين لو أدركنا أن خلف ﴿تبّت يدا أبي لهب﴾ روحاً ورسالة، لا تتأتّى إلاّ بالخروج عن الظاهر والعدول عنه إلى الباطن، نكون قد أضفينا على النص شمولاً لكل زمان ومكان، واستيعاباً لجميع الأحوال والمتغيّرات التاريخية. وفي المقابل إذا لم نسمح لأنفسنا بترسم هذا المنهج، نكون قد عزلنا الكثير من الآيات عن واقعنا المعاصر، وهذه حقيقة لا تختص بالقرآن فقط وإنما تسري على كل الكتب الدينية بدرجات متفاوتة. وأؤكد بدرجات متفاوتة، فلو أخذنا الكتاب المقدس للبوذيين مثلاً، وجدنا أن عباراته الخاصة بمكان وزمان معينين نادرة جداً، إلى حد يخال الإنسان أن أياً من هذه العبارات لن تكون *irrelevant* إلى أبد البشرية. وفي المقابل هناك العهد العتيق المتداخل

بالزمان والمكان القديمين (أو هكذا يبدو من التفسير الظاهري على الأقل) إلى درجة يظهر معها عديم الفائدة بالمرة لمن يقرؤه في هذه الأيام. هذا ما يتحفنا به التفسير الظاهري، أما إذا أخذنا بالتفسير الباطني، فستكون ثمة معانٍ عميقة لخروج بني إسرائيل وضياعهم في الصحراء، وقصص إبراهيم، وغيرها من منقولات التوراة، وستظهر لها أبعاد وفوائد أوسع ترتبط يقيناً بظروفنا الراهنة، وتتفاعل معها بما ينفعنا وينير لنا الطريق.

O في هذه الحال ستكون علاقتنا بالقرآن في هذا الزمن علاقة هرمنيوطيقية ذات صبغة تفسيرية تاويلية، وليست أبداً من نسق العلاقات النصية، أي لو أردنا الإرتباط بهذا الكتاب الكريم، فلا مناص لنا من التفسير والتاويل. والسؤال: ما هي الامكانيات التفسيرية للقرآن، سواء من حيث مناهج معرفة الدين لدى المسلمين، أو من حيث عبارات القرآن ذاتها؟ في هذا السياق قد تظهر للعيان مشكلات معينة، كالاجتهاد مقابل النص، أو النزعة الباطنية مقابل أصالة الظهور، أو التفسير بالرأي المنهي عنه في الأحاديث.. فهل أُعِدّت العدة لمواجهة هذه المشكلات ضمن مشروع العودة إلى القرآن؟

❑ يمكنني تقسيم السؤال إلى ثلاثة أسئلة: أحدها يقول: هل يتحتّم علينا إنتهاج سبيل هرمنيوطيقي في عودتنا إلى القرآن أم لا؟

إذا أخذنا الهرمنيوطيقا بمعناها الخاص، وهو معنىً مناسب ودقيق جداً، لن يكن أمامنا مفر من إنتهاج المنحى الهرمنيوطيقي، ولإيضاح المعنى الخاص للهرمنيوطيقا، لابدّ من تفكيك ظاهرتين عن بعضهما، أحياناً أواجه حقيقة من حقائق العالم لأتعرّف عليها واكتشف ما يمكنني أن أسجل حولها من القضايا الصادقة، وأحياناً أواجه شيئاً، لا لكي أتعرف عليه ذاته، وإنما لكي يدلني على شيء آخر. هل يمكن معاملة كل الأشياء والظواهر على هذا النحو؟ هذه قضية

فيها نقاش، لكن ما لا شك فيه أن بالإمكان التعامل بهذه الطريقة مع الأعمال المكتوبة والملفوظة، وكذلك مع النتاجات الفنية، فمثلاً يمكن النظر لتمثال منحوت من زاوية ما يريد أن يوحيه النحات الينا بانجازه هذا، بل إن البعض ذهب إلى إمكانية النظر لكل موجودات العالم من زاوية دلالتها على غيرها، وربما أمكننا إستخلاص مثل هذا الرأي من القرآن ذاته، فهو يدعونا للتفكّر في كل شيء، وإعتبار جميع الموجودات والظواهر آيات دالة على عظمة الباري.

إن الهرمنيوطيقيين الفلسفيين هم في الواقع أولئك الهرمنيوطيقون الذين لا يقصرون الدلالة على سنخ محدد من ظواهر الوجود، وإنما يرون كل ما في العالم دالاً بشكل أو بآخر على غيره. وإذا مايزنا هاتين الحالتين عن بعضهما، خلصنا إلى التمييز بين ظاهرتي؛ العلم والفهم، فأنا أفهم كتاباتك أو أقوالك، لكنني أعلم بهذا القدح الذي أمامي. العلم مما يُبحث في المعرفة *(epistemology)*، أما الفهم فيُبحث في الهرمنيوطيقا *(hermenuties)*، وبذلك تكون الإبيستيمولوجيا والهرمنيوطيقا علمين مقترنين ببعضهما، أحدهما يتصل بدنيا العلم، والثاني بدنيا الفهم. في ضوء هذا المعنى من الهرمنيوطيقا، يمكن النظر للقرآن بمنظار هرمنيوطيقي كأي كتاب آخر، وكأي نص منطوق أو مكتوب. بيد أن للسؤال برأيي جزءا آخر: هل بالإمكان تطبيق هذه النظرة الهرمنيوطيقية على القرآن أيضاً أم لا؟ أو إلى أي مدى يمكن تطبيقها على القرآن.

أعتقد أن كثيراً مما في الهرمنيوطيقا من الميسور تطبيقه على القرآن، إلاّ ان القرآن يختلف عن سواه من الكتب (الدينية وغير الدينية) إختلافين أساسيين: الأول: أن جميع ألفاظ وعبارات القرآن (باعتقاد المسلمين على الأقل) من إنشاء وقول الله تعالى، وهذا ما لم يُزعم لأي كتاب غيره على الإطلاق، ومَن يؤمن بسماوية القرآن يرَ بوناً شاسعاً بينه وبين باقي الكتب.

الثاني: أن الترتيب الحالي لمحتويات القرآن لا يمثّل ترتيب التنزيل وتسلسله التاريخي. هاتان السمتان تدعوان إلى التريّث في تطبيق قواعد الهرمنيوطيقا على هذا الكتاب، فجميع القواعد الهرمنيوطيقية التي تطبّق على النصوص المكتوبة والمنطوقة، تشترك على الأقل في كونها لا تطبق على نصوص لها الميزتان المذكورتان للقرآن، فالكلام الذي أتحدّث به الآن إذا كُتب على الورق في تسلسله الحقيقي، سيكون أكثر قابلية لتطبيق القواعد الهرمنيوطيقية عليه، مما لو أخذتم مقطع الخمس دقائق الأخيرة وثبتّموها في البداية، واقتطعتم الدقائق العشر الأولى لتقحموها وسط الكلام، وهكذا تحدثون تقديماً وتأخيراً يمسخ الكلام عن صورته الحقيقية الأولى التي أُلقي بها، ثم تبغون تطبيق الهرمنيوطيقا عليه.

○ وضع السلف علوماً حول الدلالة القطعية للنص، وحجّية الظهور، إلى أي حد تنسجم هذه العلوم والنتائج التي توصلوا إليها مع المنهجية الهرمنيوطيقية؟

□ الكثير مما سجّله علماء الأصول في مباحث الألفاظ، يرفضه الهرمنيوطيقيون اليوم، وعليه نحتاج إلى إعادة نظر في هذه المسائل، وقد لا تنتهي إعادة النظر إلى نفس النتائج التي خلص إليها الأصوليون، ولا أقول انها تتعارض معها أو تنسفها بالضرورة، ولكن إعادة النظر ممارسة مهمة ونافعة على أية حال.

○ من الثنائيات المطروحة في الهرمنيوطيقا، ثنائية الفهم والتفسير. هل ينبغي فهم معنى النص بصورة صحيحة دقيقة، أم تفسيره وتأويله بكل حرية وكيفما إتفق؟ وإذا فسرنا القرآن بأدوات هرمنيوطيقية قد يُشكل البعض أننا نفسره برأينا، ونبقى بمنأىً عن الفهم الصحيح لمعاني القرآن، ونكون قد حرمنا من هدايته.

□ تارةً يُسأل: إلى أي حدّ يمكن تحاشي التفسير بالرأي، أو ما سمّاه الماضون تفسيراً بالرأي؟ وتارة يُسأل: إلى أي حد إجتنب مفكرونا التفسير بالرأي فعلاً؟ السؤال الثاني يتعلق بظاهريات المعرفة الدينية لدى مفكرينا الدينيين، أما فيما يتصل بالسؤال الأول، فإنني حينما أقرأ ما كُتِبَ عن التفسير بالرأي من القرون الماضية ولحد الآن أمايز بين معنيين مختلفين، المعنى الأول أن تكوِّن لنفسك رأياً بدون الاستعانة بالنصوص المقدسة أو معطيات الوحي، بل إعتماداً على مواهبك المعرفية وأدواتك الإستدلالية، كإنسان يبحث في ظواهر العالم ويصل إلى نتائج وآراء معينة، ثم حينما يطالع النصوص الدينية يجد أن ما توصل إليه لا ينسجم وما في ظواهر هذه النصوص، ولأجل معالجة هذا التعارض الظاهري، أي لكي يحافظ على دينه من جهة ولا يتخلى عما توصل إليه من القنوات غير الوحيانية من جهة أخرى، سوف يعدل عن الظاهر إلى الباطن ويؤوِّل النصوص الدينية، وهذا التأويل يسمّى أحياناً التفسير بالرأي، والواقع أن التفسير بالرأي هنا معناه أن معلوماتي لا تنسجم وظواهر الوحي، ومن أجل أن لا أضحي بأي منهما في سبيل الآخر، وأبقى على ديني وعلى نزعتي العلمية، أغور في النص إلى أعماقه غير المرئية، متجاوزاً ظواهره وطبقاته السطحية. هذا أحد معنيي التفسير بالرأي، وثمة معنى آخر خلاصته أن الإنسان يُسقِط قبلياته (التي لم يأخذها عن النص) على النص، وبإسقاطه هذا يتوصل إلى معانٍ معينة.

فيما يخص المعنى الأول يجب القول أن من الصعوبة بمكان إهمال المعطيات الإنسانية، فلو أردنا التغاضي عما تمدنا به العلوم التجريبية، سواء كانت طبيعية أو إنسانية، وكذلك عن العلوم الفلسفية كالمنطق والرياضيات والعلوم العقلية، وحتى المعارف التاريخية والشهودية، سنواجه مشكلتين أساسيتين:

الأولى: أن إهمالي يجب أن يرافقه إعتقاد بأن هذه العلوم ساقطة عن الاعتبار، ولا قيمة لها في ميدان البحث عن الحقيقة، ومثل هذا السقوط غير محرز طبعاً، ناهيك عن أنه إذا أحرز فإن الله سيكون على حد تعبير ديكارت إلهاً خدّاعاً، لأنه أودعنا جملة قوى إدراكية تقودنا إلى الضلال والخطأ، وهذا على الضد من كون الله لا ينشد سوى الخير والصلاح.

الثانية: إن العلوم التجريبية إذا خسرت قيمتها وصحتها فسيسقط الدين عن حجيته هو الآخر، ذلك أن أحقية الدين والتعاليم الدينية تستفاد بنفس تلك الأدوات، ولا يمكن إثباتها بطريقة أخرى. وبالتالي لا يمكننا إهمال معطيات العلوم والمعارف التي أصابها البشر، وإذا تصادمت بعض هذه المعطيات فعلاً مع النصوص الدينية فلا مندوحة لنا من العدول عن ظواهر هذه النصوص. وقد إستجاب السلف لمثل هذا العدول، غير أنهم ضيّقوا مجاله بطريقتين لا تصمد أي منهما اليوم للنقد، وهما:

أولاً: قالوا بجواز العدول عن الظواهر عندما تتعارض مع المستقلات العقلية، لذلك ينبغي مثلاً تفسير اليد الإلهية في الآية ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ بالقدرة الإلهية، لأننا لو أخذناها بالمعنى الظاهري تصادمت والمستقلات العقلية.

التضييق الثاني الذي أعمله الماضون هو أنهم قصروا العدول على العقل النظري، بينما نحتاجه اليوم في مجال العقل العملي أيضاً. السلف قالوا أن الشخص إذا صدر عنه رأي يتنافى ظاهرياً مع إستحالة إجتماع النقيضين، لابد من العدول عن ظاهر كلامه إلى معنىً آخر، ولكن ثمة مستقلات للعقل العملي أيضاً، ولعل من أبرز مستقلاته العدالة أو الحرية، وبهذا المعنى أعتقد أن إجتناب التفسير بالرأي لا هو ممكن ولا محبّذ.

لننتقل إلى الشق الثاني من المسألة: هل من المعقول أن لا تكون لنا أية قبليات وآراء إلاّ ما نأخذه من النصوص المقدسة؟ وهل يمكن أن نستقي جميع

قبلياتنا من النص؟ يبدو أن هذا الرأي أيضاً ليس من الصواب في شيء، فمن المستحيل أن يفرّغ الإنسان من أفكاره وقبلياته ويستقبل النص بذهنية خالية تماماً. إننا جميعاً نراجع النصوص الدينية بقبليات نزاوج قهراً بينها وبين النصوص، وبهذا المعنى ستكون كل التفاسير تفاسير بالرأي، لأنها تبتني على قبليات لم تُستمد من النصوص ذاتها. إلاّ ان النقطة المهمة التي أود الإشارة إليها هي ضرورة أن لا نعدل عن مناهج التفسير، وحالنا في هذه كحال الفيزياوي الذي يتعيّن عليه إتباع المنهجية المقرّة في عرف علماء الفيزياء، بحيث لو صدر عنه ما يشذ عن نطاق المنهجية المتبعة، فلن يدخل حيّز علم الفيزياء حتى لو كان رأيه في ذاته رأياً صائباً. المفسر أيضاً عليه الإلتزام بالأصول المقرّة في علم التفسير، فإذا عدل عنها أمكن القول أن تفسيره تفسير بالرأي، وهذه ليست بالظاهرة الجديدة ولا ظاهرة مختصة بالقرآن، فكل كتاب نريد شرحه لابدّ أن نتبع في ذلك جملة أصول ثابتة، وإذا كان «التفسير بالرأي» هو الخروج عن هذه الأصول والضوابط كان طبعاً ممارسة خاطئة ينبغى إجتنابها. يبدو أن أصول التفسير لم تكن واضحة للكثير من المثقفين الدينيين، لذلك نراهم يحيدون عنها في كثير من الحالات. القليل من المثقفين الدينيين توفرت لديهم معرفة كافية بأصول علم التفسير وضوابطه، وهذه واحدة من نقاط الضعف الثلاث التي يعاني منها مثقفونا الدينيون اليوم.

النقطة الأولى ترتبط بالحجية المعرفية لظاهرة الوحي، فهل للوحي حقاً حجيته المعرفية؟ ومن أين لنا أن نجزم بأن للوحي حجية معرفية كما للحس حجيته المعرفية إجمالاً، وكما للعقل حجيته، وللشهود حجيته؟ هذه المسألة درست بإسهاب من قبل فلاسفة الدين الغربيين، في نطاق القيمة المعرفية للتجربة الدينية، بينما لم يولها مفكرونا الإسلاميون قدرها الكافي من البحث والدراسة. هذه نقطة ضعف «معرفية» عانى ويعاني منها مثقفونا الدينيون، وهناك إلى جانبها نقطة ضعف «تاريخية»، فحتى لو كان للوحي حجيّته

المعرفية، من أين لنا اليقين بأن ما نتصفحه اليوم هو الوحي النازل على النبي (ص) فعلاً؟ أي كيف نضمن الحجية التاريخية للقرآن؟ هذه إشكالية تعنى بالتحريف التاريخي للنص زيادة ونقصاناً، وبالتغييرات الناجمة عن تبديل الخط القرآني من الكوفي إلى العربي. إن السلف قلّما ركّزوا على هذه المشكلة الأخيرة، ولم يهتموا بعملية تبديل الخط القرآني من الكوفي إلى العربي، وما قد تخلّلت هذه العملية من أخطاء وقعت، لا من باب التحريف، ولكن من باب سوء القراءة وسوء الكتابة، ومن باب القصور الكبير الذي إتصف به الخط الكوفي فأوقع قارئيه وناسخيه في أخطاء كثيرة. وهنالك نقطة ضعف ثالثة في الحقل «الهرمنيوطيقي» يجب على مفكرينا تلافيها ببذل جهود أكبر في هذا الحقل، وتتمثل المشكلة هنا بالسؤال: كيف نتأكد أن فهمنا للنص هو المعنى الذي توخّاه صاحب النص؟ ومن أين لنا العلم بأن ما فهمناه من النصوص هو لا غيره مراد القائل؟ وإذا لم يكن فهم المتلقي مطابقاً لغايات منتج النص، فلن تعود المسألة مسألة «فهم» وإنما هي مسألة «سوء فهم».

O *تركزون على نوايا صاحب النص عند الحديث عن الهرمنيوطيقا؟*

□ بل أقول أن فهم نوايا المؤلف مما لا مفرّ منه، لكنني لا أقصر الأمر على فهم نوايا المؤلف ومقاصده، فلا مراء أن الهرمنيوطيقا إن لم تستوعب إلاّ شيئاً واحداً كان هذا الشيء نيّة منتج النص، لكنها طبعاً تستوعب أموراً أخرى.

O *إذا كان القرآن نصا يتقبّل عدة تفاسير، هل هناك أسس ومناطات للحكم على صحة أو سقم هذه التفاسير؟ ومن ناحية أخرى، ليس من السهل معالجة التناقضات بين العقل الحديث ومعطيات الوحي، فهذه التعارضات أعمق وأشد مما كانت عليه زمن ابن رشد مثلاً، الذي ألّف كتاباً حول هذه القضية وسعى لعلاجها.*

□ حول ما أشرتم إليه في أول السؤال أقول: أن هذا الانفتاح على تفاسير متعددة حالة متأصلة في القرآن ذاته، ومما باركه أئمة الشيعة عليهم السلام، فما روي عنهم من أن للقرآن ظاهراً وباطناً، ولباطنه باطن إلى سبعين بطناً، شهادة منهم لصالح هذا المعنى. لكن ثمة في هذا النطاق مسألتان لابدّ من الإلتفات إليهما:

أولاً: حينما نقول أن النص يقبل أكثر من معنى واحد، فقد تكون هذه السمة من إيجابياته وقد تكون من سلبياته. بتعبير آخر، حينما يكون النص حمّالاً ذا وجوه (كما وصف الإمام علي عليه السلام القرآن عندما إنتدب عبد الله ابن عباس لمحاججة الخوارج) فإن هذه الخصوصية يمكن أن تكون من محاسن النص، ويمكن أن تغدو من مثالبه، وهذا يتوقف على ما نرجوه من النص، فإذا كان كتاب الرياضيات حمّالاً ذا وجوه فسيعتبر كتاباً فاشلاً، أما إذا كانت قصائد حافظ الشيرازي حمّالة ذات وجوه فلن يعد ذلك من نواقصها وضعفها إطلاقاً.

ثانياً: إن إنفتاح النص على تفاسير عدة لا يعني الفوضى التفسيرية، كما يحلو للبعض أن يشيع في الأوساط الثقافية اليوم، مؤكداً أن أتباع القراءات المتعددة من أنصار الفوضى التفسيرية، والحال أن القضية ليست كذلك بتاتاً. إن إنفتاح النص على تفاسير متعددة مختلفة لا يلغي الأصول والمناهج الدقيقة التي ينبغي على المفسر إتباعها لكي يكون تفسيره تفسيراً.

وبالتالي فإن إنفتاح القرآن على القراءات المتعددة لا يستلزم بالضرورة الفوضى في هذا الإنفتاح، إلاّ اللهم بالنسبة لمن لا يرى إتباع الضوابط التفسيرية من شأنه. ومن ناحية فإن الإقتصار على قراءة واحدة ليست من تقاليدنا في شيء، فإنفتاح النص يدحض أحادية القراءة من جهة، ولا يقرّ الفوضى التفسيرية والتأويلية من جهة أخرى. الواقع أن علينا الخوض في ميادين التفسير مراعين الأصول الهرمنيوطيقية، وحينما ندخل ميادين

التفسير سنجد أن ظهور تفاسير متعددة أمر ممكن ومستساغ. وبخصوص القسم الثاني من السؤال يجب الإعتراف أن الأساليب التي إصطنعها الماضون لرفع التعارض لم يعد لها فاعليتها اليوم، ففي العصر الحاضر تضاعفت التعارضات وتنوّعت وغدت بحاجة إلى أساليب وإبتكارات جديدة.

هنا لابدّ من الإشارة إلى ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: حينما نقول أن التعارضات اليوم إزدادت وتطورت، فإننا وبسبب تعاملنا مع رؤى كونية حديثة، سنكون حداثويين شعرنا أمٍ لم نشعر، وشئنا ذلك أم أبينا، ولا ريب أن حداثتنا ذات مراتب، بيد أننا جميعاً حداثويون على كل حال، وحداثتنا تتضاعف يوماً بعد آخر. ما أريد التركيز عليه في النقطة الأولى هو أن من الخطأ أن نتصور حداثوية الإنسان المعاصر خالية من الطابع الإيديولوجي، ثم نزعم حينما نجد رؤى الإنسان الحديث غير منسجمة مع آياتنا ورواياتنا أن رؤية كونية في غاية الرصانة والوفاء للبراهين العقلية لم تنسجم مع آياتنا ورواياتنا. الذي أتصوره هو أنه كما يوجد تعبّد في الدين هنالك تعبد في الرؤية الكونية للإنسان الحديث، ومن الخطأ التصور أننا في جادة الحداثة نسير مسيراً واضحاً على الإطلاق، فإذا إصطدمت بعض معطيات الحداثة بتعاليم الدين، كان من الجليٍ ما يجب علينا فعله، وأيهما ينبغي أن نأخذ وأيهما نذر، ففي الحداثة أيضاً ثمة الكثير من الأمور غير الإستدلالية. طبعاً ينبغي الإعتراف بأن التعبّد في الدين أعمق وأوسع بكثير مما في الحداثة.

النقطة الثانية التي أرى أنها تُغفل في كثير من الأحيان هي أن الشيء إذا لم يكن مبرهناً عليه فلا يعني هذا بالضرورة أنه غير صائب، ولا يمكن القول أن المزاعم ستكون خاطئة إذا كانت الأدلة عليها ضعيفة، فضعف الأدلة أو الإفتقار إليها لا يخوّلنا أن نحكم على الأمور بالخطأ والزيغ. وبالتالي فإن المجال لا يزال مفتوحاً أمام المتدين لأن يبقى على آرائه، رغم أنه لا يستطيع

إقامة الأدلة والبراهين القاطعة لصالحها، فمجرد الإفتقار إلى الدليل لا يحتِّم علينا التخلّي عن متبنياتنا، إلاّ إذا داهمتنا أدلة على تهافتها.

النقطة الثالثة: أن تفاقم الإشكاليات المعرفية في العقود الأخيرة، والصعوبات التي تواجه الباحث في تشخيص صدق وكذب القضايا، يجعلنا على صعيد المفاضلة بين النظريات المختلفة، نركّز على النتائج والآثار العملية لهذه النظريات والرؤى. ينبغي أن ننظر للإنسان إذا إعتقد بأن ﴿**من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره**﴾، وإذا آمن بـ﴿**لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة**﴾ وبـ﴿**كل شيء هالك إلاّ وجهه**﴾، هل ستترك فيه معتقداته هذه آثاراً نفسية أفضل من عدم إعتقاده بها أو إعتقاده بنقيضها أم لا؟ بمعنى آخر؛ هل يُصلح الإنسان ونفسيته أن يعتقد بالجزاء الأخروي، أم أن عدم إعتقاده لا يقل صلاحاً وإصلاحاً عن إعتقاده؟ إنني لست ممن يخافون إن هم خاضوا في هذه البحوث أن يخسر الدين السباق، فيعمدون إلى تفريغ القضايا الدينية من مضامينها، والإلتفاف على فحواها، فما قيمة الدين إلاّ بمطابقته للحقيقة، بيد أن المسألة تكمن في أن ثمة صعوبات جمة تواجهنا على هذا الطريق. والآن أحاول تلخيص الإجابة على السؤال، فأقول: أن العلوم الحديثة تتضارب مع الكثير من عبارات الكتب المقدسة الإسلامية والنصرانية واليهودية، وبغية رفع هذه التناقضات لابدّ من تأويل الآيات، وعدم تجميدها في أماكن وأزمنة وأحوال خاصة، والعدول عن ظواهرها لتطبيقها على ظروف ومقتضيات أخرى.

O مع كل هذا الكم الهائل من التفسير والتاويل والقراءات المتعددة، هل تعتقد أن الإنسان المعاصر سيستطيع الإفادة من النصوص الدينية؟ أم أن كل شيء سيضيع في هذا الخضم العاتي ولن يبقى أثر لأصالة النصوص؟

❑ أعتقد أن النصوص الدينية ما زال لديها ما تقوله للإنسان المعاصر، ولكن لا يمكن للباحث إطلاق هذا الرأي إلاّ إذا توفر على عدة قبليات، وهي:

أولاً: يجب التسليم بأن التفسير الظاهري تفسير لا يمكن الاعتماد عليه هنا، بمعنى أن الكثير مما جاء في النصوص المقدسة هو مجازات وإستعارات وكنايات ورموز، خارجة عن دائرة العرف والتداول العامي للغة، فإذا فهمنا معاني الألفاظ كما يفهمها العامة من الناس في الشوارع سننتهي جزماً إلى نتائج خاطئة، من قبيل التجسيم والتشبيه وما إلى ذلك، مما إجتنبه الأسلاف، لكنهم لم يلتفتوا إلى أن أسباب اجتنابهم كان ينبغي أن تحدوهم إلى اجتناب الكثير من الأمور الأخرى أيضاً. إننا لو توقفنا عند حدود التفسير الظاهري، ولم نتجاوز القوالب إلى ما بعدها، فقد تبدو القوالب غير مفهومة أو غير مقبولة، أو غير مفهومة ولا مقبولة في نفس الوقت٧.

القبلية الثانية التي لابدّ من التوفر عليها، لكي نواصل إفادتنا من النصوص الدينية، هي إحتمال أن البشر كانوا في يوم ما يعلمون أموراً لا يعلمونها اليوم، أو أنهم نسوها، فمن الجائز أن البشر كانوا قبل ألف سنة على وعي بحقائق لا يستطيعون اليوم وعيها، أو أنهم ذهلوا عنها.

على هذا الأساس، نستطيع القول أن الكتاب المقدس ما برح إلى اليوم منطوياً على حقائق وأمور غفل عنها الإنسان المعاصر، بالرغم من كل التقدّم الذي أحرزه، وهذا ما أعتقد به شخصياً، فالإنسان قديماً كان واعياً بأمور وحقائق نسيها اليوم، إبتداءً من أبسط الأمور الخاصة بجسم الإنسان، وحتى أعقد ما يتعلق بالذهن البشري. إنني اليوم حين أقرأ كتابات شخص مثل ويلبر *(kem wilber)* أجد أنه كعارف وكعالم نفس وكخبير في الماورائيات يحدثنا عن حقائق وأمور ممتعة دقيقة حول دواخل الإنسان، لم تصل إليها أي من العلوم الحديثة، وحينما نقف للتدبر في هذه المسائل نجد أن الحق معه. إنه يعترف باستقائه لطائف ودقائق من ثنايا الديانة البوذية، والهندوسية إلى حد ما.

أما القبلية الثالثة فهي أن الماضين، راجعوا النصوص الدينية لأغراض عديدة، ومن الخطأ أن تكون اليوم هي ذاتها أغراضنا الدافعة لمراجعة تلك النصوص. ولو فعلنا ذلك لأصابنا الكثير من الإحباط واليأس، ولعدنا نجر ذيول الخيبة والإفلاس. وبتعبير آخر إذا أخذنا ﴿ولا رطب ولا يابس إلاّ في كتاب مبين﴾ و﴿كل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾، بمعنى إذا كان علينا معرفة كل أساليب الزراعة والصناعة، وحقائق الميتافيزيقيا، وما نحتاجه في حياتنا من القرآن، سنصاب بصدمة وخيبة أمل شديدة، وقد أفضت هذه المزاعم الكبيرة إلى إبتعاد الكثيرين عن نمط الحياة والتفكير الديني، بالرغم من أن بعض الوعّاظ الدينيين ممن يروّجون هكذا مزاعم ضخمة يرمون عن صدق نية إلى إسداء خدمة للدين، وتمتين أركانه، وشد الجمهور إليه، والتأكيد على شموليته لكل شيء. الحقيقة أن الإدعاءات الكبرى من أهم أسباب صد الإنسان عن مدرسة فكرية معينة أو ايديولوجيا أو حركةٍ ما. وفقاً لهذه القبليات يمكننا في العصر الحاضر استيحاء مداليل متعددة من النصوص المقدسة، إذ ما تزال في طياتها معارف ثرة عن الإنسان والأخلاق وما وراء الطبيعة و... الخ. إن الحياة المعنوية ممكنة الحصول للإنسان المعاصر، ويمكن الجمع بينها وبين الحداثة، فلو سلّمنا بأن العقلانية جوهر الحداثة ولبابها، ستكون العقلانية والمعنوية ممكنتي الجمع، بل هناك ضرورة وحاجة أكيدة للجمع بينهما، عبر استدعاء العقلانية من الحداثة، والمعنوية من النصوص المقدسة. على سبيل المثال ما تزال تذكرة ﴿لقد جئتمونا فرادى﴾ جديرة بالفهم والقبول والإنتفاع الروحي، بالنسبة لي أنا الإنسان العائش في القرن الحادي والعشرين.

○ إذن يمكن الخلوص إلى أن القرآن وباقي النصوص الدينية لا تزال ذات رسالة لاتباعها المعاصرين؟

❑ النقطة الأولى التي يجب وعيها وقبولها هي أن موقف المسلم من القرآن يناظر موقف الهندوسي من الاوبانيشاد، أو اليهودي من التوراة، أو البوذي من كتابه المقدس، أو الزرادشتي من الأبستاق.

النقطة الثانية هي أن الكتب السماوية لو لم تلبِّ حاجات أتباعها، لما بقي هؤلاء الأتباع على تمسكهم بها طوال هذه الأزمان، فالناس لم يتعاقدوا مع أي كتاب على تبنّيه طوال أعمارهم، حتى لو لم يحقّق لهم أي شيء. وإذا لاحظنا اليوم أن كتاب البوذيين له قدسيته وإحترامه، فلأنه لبّى حاجات متبعيه طوال قرون، وإذا كان القرآن متبعاً ومقدساً فلنفس السبب.

يبدو أن الإنسان حينما يتعامل مع النصوص المقدسة يدرك ما يحتاجه منها حاجة ماسة آنية مما لا يحتاجه حاجة ملحّة محرجة. هو طبعاً ليس ممن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض، إلاّ إنه يشعر شعوراً واضحاً بأن هذه العبارات المقدسة دون غيرها أشد إلتصاقاً بحاجاته وظروفه والتحديات التي تواجهه. إن الإنسان المعاصر لا زال يراجع سقراط، وبوذا، وعيسى (ع)، ولنفس السبب الذي يجعله يراجع عيسى، فهو يراجع محمداً (ص) وعلياً (ع)، بل إن إرادة إشباع الحاجات هي التي تقوده إلى مراجعة النصوص المقدسة، فلسان حال البشر المعاصر هو أن لي حاجات وتطلعات أشعر أنها تجد ما يروي غليلها في النصوص الدينية، وبهذا يستطيع الإنسان الحديث العثور على ضالته في القرآن، وإقتباس النموذج المعنوي منه.

من هنا إذا سألتني شخصياً وبصراحة لماذا تراجع النصوص المقدسة؟ أجبتك أنني أولاً أراجع جميع النصوص الدينية، وثانياً لا أراجعها لتحل محل عقلي، وإنما لأن فيها حكمة، يدرك العقل أنها حكمة، ويدرك أيضاً أنها لا تتأتّى بالأساليب العادية للتحصيل المعرفي. طبعاً ينبغي الإحتراس من النزعة السطحية عند الإستعانة بالنصوص الدينية، فما لم نبلغ اللباب لم تجدنا القشور فتيلاً، ولو قمت الليل وصمت النهار طوال عمري، من دون أن أبلغ

اللباب المرادة من هذا القيام والصيام لم أفعل شيئاً سوى إنهاك الجسم بالقيام والقعود والجوع والعطش، من دون أن أنتفع من كل هذا مكسباً روحياً حقيقياً. إذن ينبغي تجاوز القشور إلى اللباب، وهذا ما يشير إليه القرآن ذاته، فحينما يذكر الصلاة يقول: ﴿**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾، وينوّه بلباب الصيام قائلاً: ﴿**ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون**﴾ وعن الحج والتضحية يقول: ﴿**لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم**﴾، فلحوم ودماء الأضاحي ليست مما يداخل الروح الإنسانية ويغيّرها، إنما يداخل الروح ما قد يرتبط بهذه الممارسات من شحنات الورع والتقوى.

والخلاصة هي أن هذه الممارسات الظاهرية ليست سوى وسائط، وستكون فارغة تماماً من المعنى إن لم تبلغ بنا الغايات السامية المتوخاة منها.

O هل يمكن للإنسان المعاصر أن يكون له إبداعه الديني الجديد، وتجربته الإيمانية الجديدة، في ضوء التعاليم الدينية المقتبسة من الماضي؟

❐ النزعة المعنوية تتحاشى دوماً شيئين يعتمد عليهما تدين العامة إعتماداً رئيسياً، يتوكّأ الدين في الغالب على سلسلة من الوقائع التاريخية إذا رفضناها لم يبق من الدين شيء، فمثلاً لا أستطيع أن أكون مسيحياً إلاّ إذا آمنت بانجاب السيدة مريم وهي عذراء باكر، وبالعشاء الأخير، وبصلب السيد المسيح، ثم إحيائه بعد ثلاثة أيام، فهناك إذن جملة من الأحداث التاريخية لابدّ للمسيحي من الإيمان بها، وإن لم يؤمن بها فسيُسأل، بماذا أنت مسيحي إذن؟ أما المعنوية فلا تستند أدنى استناد إلى الأحداث التاريخية، وبدل أن تعتمد على هذه الحوادث ترتكز على شيء آخر هو التجارب الدينية، فما معنى هذا؟ معناه أننا بدل التركيز على مَن الذي صدرت عنه هذه الأقوال، وفي أي ظرف صدرت، ونَخضِع هذه الأقوال للتجربة، لنرى هل تنجح أم لا.

المسألة الثانية هي أن الدين لا معنى له بدون التعبد، فلا يمكن القول إنني لا أتعبد أبداً لكنني متدين، بينما يصح القول أنني أعيش حالة معنوية من دون أن أتعبّد. كيف يمكن هذا؟ يمكن إذا ما إختبرنا بأنفسنا التعاليم التي تتحفنا بها النظريات المختلفة، والتعامل معها كما نتعامل مع الواجبات التي يأمرنا بها مدرّب السباحة مثلاً، فحينما يأمرنا مدرب السباحة بحركة معينة ونؤديها عملياً فنجدها مفيدة، سيتكوّن في ذهنياتنا إستعداد لتقبل أوامره اللاحقة وتنفيذها. وبعبارة أدق ثمة أمران يدعواني إلى قبول أوامره:

الأول: العدد الكبير من المتدربين على يديه، والذين تخرجوا من دوراته سبّاحين بارعين. هؤلاء أدّلائي على أنني إذا إلتزمت بدساتيره سأكون موفّقاً في السباحة.

والثاني: أنني حصلت على نتائج إيجابية، حينما أطعت أوامره في المرات الأولى، فتكرّس بذلك إستعدادي لنفسي لاتباع توجيهاته في المرات الآتية.

هكذا يتعامل أصحاب التجارب المعنوية مع ما يتلقونه من تعاليم الدين. إن في دواخلهم موازين يقيسون بها جدوى أو لا جدوى النظريات التي يتعلمونها.

أما المتديّنون فيتقبلون هذه التعاليم بدون إختبار، وإذا جارينا المعنوية بعدم الإعتمادين هذين، عدم الاعتماد على أحداث التاريخ، وعدم الاعتماد الأعمى على التعاليم الدينية، سيصير الدين حالة معنوية، وتكون له إنفتاحاته على المستقبل.

المحتويات

الباب الأول

علم الكلام والكلام الجديد

الباب الثاني

التجربة الدينية

الباب الثالث

فلسفة الدين والكلام الجديد

الباب الرابع

الهرمنيوطيقا والتأويل